CURZIO NITOGLIA

LA SÍNTESIS DEL TOMISMO

Su actualidad y su valor

I N D I C E

CAPÍTULO 1º 5

La verdadera esencia de la filosofía tomista se encuentra resumida en las XXIV Tesis del Tomismo 5

CAPÍTULO 2º 12

El abc del Tomismo 12

CAPÍTULO 3º 35

El Tomismo frente al modernismo 35

CAPÍTULO 4º 49

La importancia del concepto filosófico de analogía aplicado a la teología 49

CAPÍTULO 5º 72

Fuerza y valor del verdadero Tomismo antimodernista 72

CAPÍTULO 6º 92

El Tomismo frente al panteísmo neomodernista 92

CAPÍTULO 7º 111

La terapia tomista de los males modernos 111

CAPÍTULO 8° 122

Los peligros de la filosofía escotista 122

CAPÍTULO 9º 151

Del nominalismo antitomista de Occam al modernismo 151

CAPÍTULO 10º 171

Suarez explicita los errores metafisicos de Escoto y abre el camino a la modernidad 171

CAPÍTULO 11º 181
El rosminianismo, como cumplimiento del suarezianismo, contra el Tomismo 181

CAPÍTULO 12º 207
La Ciencia Política Tomista 207

CAPÍTULO 13º 218
De la filosofía política al derecho natural según Santo Tomás 218

CAPÍTULO 14° 241
Una cuestión aún discutida S. Tomás y la Inmaculada Concepción 241

CAPÍTULO 15º 254
Premoción y predestinación según Santo Tomás y Molina 254

CAPÍTULO 16º 271
Fundamento y culminación de la metafísica tomista 271

CAPÍTULO 17º 294
Platón, Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás 294

CAPÍTULO 18º 343
Síntesis de la filosofía política tomista y la segunda Escolástica 343

CAPÍTULO 19 405
La segunda Escolástica Tomista frente a la modernidad política y teológica 405

CAPÍTULO 20º 428
La segunda, la tercera Escolástica y el Neotomismo 428

CAPÍTULO 21º 470
Apéndice 470
Bibliografía 497

Capítulo 1º

LA VERDADERA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA TOMISTA SE ENCUENTRA RESUMIDA EN LAS XXIV TESIS DEL TOMISMO

Prólogo

El Magisterio de la Iglesia, en la *Carta al General de los Franciscanos* del 13 de diciembre de 1885 de LEÓN XIII, en la que aplica los principios de la encíclica *Aeterni Patris* (1879) al caso concreto de la enseñanza del tomismo también entre todas las demás órdenes religiosas (con particular referencia a los hijos de San Francisco) y el clero secular, afirma*: «Apartarse de la doctrina del Doctor Angélico es contrario a Nuestra voluntad,* y al mismo tiempo *está lleno de peligros*. [...]. Los que quieran ser verdaderos filósofos, y los religiosos sobre todo tienen el deber de serlo, *deben* poner las bases y fundamentos de su doctrina en Santo Tomás de Aquino» ([1]).

---

[1] Los mejores manuales de filosofía y teología tomistas son los siguientes: Filosofia: EDUARD HUGON, *Cursus philosophiae thomisticae* 3 vol., Parigi; F. MAQUART, *Elementa philosophiae,* 4 vol., Parigi; C. BOYER, *Cursus philosophiae,* 2 vol., Parigi; N. DEL PRADO, *De veritate fondamentali philosophiae christianae,* Friburgo; G. MATTIUSSI, *Le XXIV Tesi della filosofia di S. Tommaso,* Roma; BATTISTA MONDIN,

Con la promulgación del motu proprio *«Doctoris Angelici»* de 29 de junio de 1914, SAN PÍO X impuso a las facultades de teología la *Summa Theologiae* de Santo Tomás como texto escolar, so pena de invalidar sus grados académicos. El Papa Sarto recordó la obligación de enseñar los principios fundamentales y las tesis más destacadas del tomismo *(«principia et pronuntiata majora»)* ([2]). En el invierno de 1914, SAN PÍO X encargó al padre jesuita GUIDO MATTIUSSI «precisar el pensamiento de Santo Tomás sobre las cuestiones más graves en materia filosófica, y condensarlas en unas pocas afirmaciones claras e inequívocas» ([3]). También participó en el

---

Filosofia sistematica, 6 vol., ESD, Bolonia; SOFIA VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia,* 3 vol., Brescia, La Scuola. Le "Edizioni Verbo Incarnato" di Segni (Roma) están reeditando las obras completas de CORNELIO FABRO, las fundamentales son: *La nozione metafisica di partecipazione,* 1939; *Partecipazione e causalità,* 1961; *Introduzione all'ateismo moderno,* 1964; *L'uomo e il rischio di Dio,* 1967; *Introduzione a S. Tommaso,* 1983. Teología dogmática: E. HUGON, *Tractatus dogmatici,* 3 vol., Parigi; V. ZUBIZARRETA, *Theologia dogmatico-scholastica,* 4 vol., Bilbao; L. OTT, *Compendio di Teologia dogmatica,* Marietti, Turín; B. BARTMANN, *Manuale di Teologia dogmatica,* 3 vol., Paoline; G. CASALI, *Somma di Teologia dogmatica,* Lucca; P. PARENTE-A. PIOLANTI-S. GAROFALO, *Dizionario di Teologia dommatica,* Roma, Studium, 1957. Apologetica: R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione,* 2 vol., Roma; J. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi,* Madrid; A. LANG, *Compendio di apologetica,* Marietti, Turín. Teología moral: B.M. MERKELBACH, *Summa Theologiae moralis,* 4 vol., Parigi; D. PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis,* 3 vol., Firburgo; F. ROBERTI-P. PALAZZINI, *Dizionario di Teologia morale,* Roma, Studium, 2 vol.; E JONE, *Compendio di Teologia morale,* Marietti, Turín. Teologia ascética y mística: ANTONIO ROYO MARIN, *Teologia della perfezione cristiana,* Paoline, 1960; A. TANQUEREY, *Compendio di teologia ascetica e mistica,* Roma, Desclée, 1928; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le tre età della vita interiore,* Roma-Monopoli, Ediciones Vivere in, 1988, 4 vol.

[2] Acta Apostolicae Sedis, 1914, pág. 338.

[3] TITO SANTE CENTI, *Introduzione generale alla Somma Teologica,* Firenze, Salani, 1949, vol. I, *Le XXIV Tesi*, pág. 269.

trabajo Mons. GIUSEPPE BIAGIOLI, profesor de teología dogmática en el seminario de Fiesole ([4]). En el verano de 1914, el Card. LORENZELLI, Prefecto de la "S. Congregación de los Estudios", presentó las XXIV Tesis agrupadas por Mattiussi y Biagioli a San Pío X, que las aprobó el 27 de julio de 1914. BENEDICTO XV encargó a don Mattiussi un «Comentario a las XXIV Tesis» en *La Civiltà Cattolica*, que fue publicado en Roma por la Editorial Gregoriana en 1917. El 7 de marzo de 1916, la "S. Congregación de los Estudios" en nombre del Papa Benedicto XV dictaminó que «Todas las Tesis XXIV *expresan la genuina doctrina de Santo Tomás* y se proponen *como seguras (tutae) normas directivas*» ([5]). Sin embargo, «el Papa, aunque insistió en que "todas las Tesis de la doctrina de Santo Tomás deben ser propuestas como normas directivas seguras", *no* impuso el deber de abrazarlas con *asentimiento interno*. Evidentemente Benedicto XV *no quiso* dar a las XXIV Tesis un *valor dogmático*, sino un *valor de alta importancia disciplinar* [...], como *doctrina preferida de la Iglesia*» ([6]). El Magisterio eclesiástico con el Papa Benedicto XV, el 7 de marzo de 1917, decidió que «las XXIV Tesis debían ser propuestas como reglas seguras de dirección intelectual. [...] En 1917, el "CIC" [Codex Iuris Canonici, Código de derecho canónico] declaró en el Canon 1366 § 2: «El método, los principios y la doctrina de Santo Tomás deben seguirse santamente o con respeto religioso. Entre las fuentes indicadas el 'Codex' señala el 'Decreto de aprobación de las XXIV Tesis'»

---

[4] P. De Töth, *Luci e splendori di sacerdozio, magistero e apostolato di mons. Dottor Giuseppe Biagioli*, Fiesole, 1938.
[5] *AAS*, 1916, pág. 157
[6] TITO SANTE CENTI († 19 maggio 2011), *Introduzione generale alla Somma Teologica*, Firenze, Salani, 1949, vol. I, *Le XXIV Tesi*, pág. 271.

([7]). También el Papa GIACOMO DELLA CHIESA [Benedicto XV] en la Encíclica *Fausto appetente die* (29 de junio de 1921) enseña: «La Iglesia ha establecido que la doctrina de Santo Tomás es también su propia doctrina (‘*Thomae doctrinam Ecclesia suam propriam esse edixit’)*». PÍO XI en su encíclica *Studiorum ducem* (1923) reiteró la enseñanza de las encíclicas de León XIII, San Pío X y Benedicto XV. Así pues, si por un acto de extrema bondad la Iglesia permite o tolera la enseñanza del escotismo y del suarezismo, es seguro que su doctrina es la de Santo Tomás: "*Ecclesia edixit doctrinam Thomae esse suam*" (BENEDICTO XV, *Fausto appetente die*, 1921).

El contenido esencial de las XXIV Tesis del Tomismo

La *I* de las Tesis enseña la distinción real entre acto/potencia ([8]), la *III* y *VI Tesis* enseñan la distinción real de esencia y ser en los entes creados. La distinción entre potencia/acto, esencia/ser es una verdad autoevidente y necesaria, que descansa en el principio per se conocido de identidad y no contradicción (potencia = potencia, acto = acto, potencia ≠ acto). Negar explícitamente esta Tesis es negar también implícitamente el primero de los principios per se conocidos y autoevidentes *quoad omnes* [para todos - ndt]. «La potencia no es el acto, por imperfecto que se suponga que es (como pensaban Escoto y Suárez). Si la potencia fuera un acto imperfecto, no se distinguiría realmente del acto. Esta es la dirección tomada por Escoto y Suárez. [...]. La esencia finita o potencia no es su ser o acto, y se distingue verdaderamente de él. Sólo Dios, como ‘Acto puro de toda potencia’, es su

---

[7] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, Brescia, Queriniana, 1953, pág. 400

[8] Cfr. Aristóteles, *Metafisica* 1046a, 11-12; ib., 1048b, 1-2; ib., 1049b, 24-25; ib. 1058b, 8-10; *Fisica*, III, 3. S. Tomás de Aquino, *De Substantiis separatis*, cap. IX, n. 98; I Sent., XXXVII, 1, 1, sol.; S. Th., I, q. 4, a. 2, ad 3.

Ser, Él es el Ipsum Esse Subsistens [el Mismo Ser Subsistente – ndt]. [...]. La potencia obediencial es pasiva y no activa, de lo contrario sería natural y sobrenatural al mismo tiempo. [...]. A continuación, se explica cómo la 'S. Congregación de Estudios' ha declarado respecto a las XXIV Tesis: 'se proponen como reglas seguras de dirección intelectual y doctrinal'» ([9]). La Cuarta Tesis enseña la analogía (de proporcionalidad y atribución) del ser contra la univocidad enseñada por Escoto. La Tesis XVIII enseña que el objeto propio del conocimiento humano es la *quidditas intelligibilis rei sensibilis; la esencia inteligible de la cosa sensible* ([10]), mientras que Escoto enseña que es el ser común o genérico. Vemos, pues, que en muchos puntos esenciales de la metafísica el Magisterio eclesiástico recomienda a Santo Tomás y se aparta implícitamente de Escoto y de Suárez, que intentó una conciliación o sistema sincretista entre Aquino y Escoto. La Tesis XXIII tomista enseña la distinción real entre esencia y ser ([11]) (remontándose a la I, que distingue realmente potencia y acto) y saca la conclusión de que *«in solo Deo essentia et esse sunt idem»* [en solo Dios esencia y ser son lo mismo - ndt] ([12]). Ahora bien, las criaturas están realmente compuestas de

---

[9] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, cit., págs. 402-406

[10] S. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 59, a. 2; I, q. 12, a. 4; I, q. 84, a. 7; *C. Gent.*, I, 65; *C. Gent.*, II, 77; *I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, ob. 3.

[11] Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milán, Vita e Pensiero, 1939; ID., *Partecipazione e causalità in S. Tommaso*, Turín, SEI, 1961

[12] "Todo ente se compone de potencia y acto. Por lo tanto, todo lo que existe es o un "acto puro de todo potencia", o está necesariamente "compuesto de potencia y acto", según los primeros coprincipios intrínsecos". *S. Th.*, I, q. 42, a. 2, ad 3; *ibid*, I, q. 5, a. 1, ad 1; *II Sent.*, XXXVII, 1, 1, sol.; *S. Th.*, I, q. 29, a. 2; *C. G.*, I, 43; *ibid*, 43; *De sub. Sep.*, cap. VIII; In IV *Metaph*. lect. II, n. 588; *Quodl.*, XII, 5, 1; I *Sent.*, XIX, 2, 2; *De ver.*, XXVII, 1, ad 8; *In de Hebdom.*, II, n. 33-34.

esencia/potencia ([13]) y de ser/acto, son sustancialmente diferentes del 'Acto puro' de toda potencia, 'Ser por su esencia', es decir, Dios. La XXIV y última proposición de las *XXIV Tesis del Tomismo* enseña: «Ningún agente creado influye en el ser de ningún efecto si no es en virtud de una *moción recibida de la causa primera*». Es decir, el hombre no puede producir un acto bueno si *primero* no ha sido movido por la causa primera que es Dios. Esta es la última conclusión de la *Primera* de las *XXIV Tesis del Tomismo*, que distingue entre potencia y acto y afirma que la potencia no pasa al acto por sí misma, sino sólo si es «pre-movida» por un ente ya en acto. Así como las *Tesis III* y *VI*, que enseñan la distinción real de esencia y ser en los entes creados. Mientras que sólo Dios es su propio ser y obrar, el ente creado no puede obrar por sí mismo, ya que recibe el ser y el obrar *ab alio*, es decir, de Dios, y debe ser creado, conservado en el ser y premovido por Él. En un segundo volumen comentaré, una por una, las veinticuatro Tesis del Tomismo.

Las consecuencias de apartarse de la metafísica tomista

Alejarse de la metafísica del ser como *actus ultimus omnium essentiarum* [acto último de todas las esencias – ndt] entraña un grave peligro de conclusiones desastrosas. «El más pequeño error sobre las primeras nociones del ser, etc., produce consecuencias incalculables, como recordaba San Pío X, citando estas palabras de Santo Tomás: *"Parvus error in principio, magnus est in fine"*. Si se rechaza la primera de las XXIV Tesis, todas las demás pierden su valor ([14]) . Se comprende entonces por qué San Pío X

---

[13] S. TOMÁS DE AQUINO, *C. G.*, II, 53-54; *De Sub. sep.*, c. 1; *III Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3, ad 4; *IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5, sol. 1; *De Pot.*, q. 14, a. 10, ad 2.
[14] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, cit., pág. 408.

enseña en *Pascendi* (8 de septiembre de 1907) y en la antimodernista *Sacrorum Antistitum* (1 de septiembre de 1910): «Amonestamos a los profesores de filosofía y teología que tengan buen cuidado con esto: *apartarse siquiera un poco del Aquinate, especialmente en metafísica, entraña grave peligro*». El tomismo es la doctrina preferida de la Iglesia y Santo Tomás es el *Doctor Común* u *Oficial* de la misma, pero la Iglesia no impide que se enseñen otros sistemas filosóficos que no son explícitamente heterodoxos (escotismo y suarezismo), aunque advierte contra las peligrosas conclusiones que se pueden sacar de ellos: «Por encima de todos los experimentos infructuosos (de apertura a la modernidad) la Iglesia sigue su propio camino y nos recuerda poco a poco lo que realmente nos ayuda a no apartarnos de él. Así lo hizo al aprobar las XXIV Tesis. *Si los problemas del momento* (*la nouvelle théologie*) son cada vez más graves, es *una razón para volver a estudiar y comprender la verdadera doctrina de Santo Tomás* sobre el ser, la verdad y el valor de los primeros principios a partir de los cuales se puede trazar con certeza la existencia de Dios. [...]. Estos son los principios rectores del pensamiento y de la vida moral, *tanto más necesarios cuanto que las condiciones de la existencia humana se hacen más difíciles* y exigen certezas más firmes" ([15]).

[15] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, cit., pág. 411.

Capítulo 2º

EL ABC DEL TOMISMO

En el actual desorden e inestabilidad de los espíritus, la doctrina tomista, que eleva a la categoría de ciencia filosófica los principios enseñados por el sentido común a todo hombre, conserva todas aquellas verdades inmutables y ordenadas sin las cuales es imposible conocer la realidad que nos rodea, la naturaleza del hombre y la espiritualidad de su alma, la existencia de Dios y algo de su esencia, el arte de vivir bien en orden a la Meta Última. Si no hay nociones inmutables, se derrumba la estabilidad de los juicios racionales y de los dogmas sobrenaturales de la religión cristiana. Un juicio (por ejemplo, «el alma es inmortal») es una afirmación que une dos conceptos o nociones. Si las nociones («alma» y «espiritual») no son precisas, definidas e inmutables, el juicio carecería a su vez de fundamento y el razonamiento (concatenación de dos juicios de los que se extrae una conclusión) no llegaría a ningún conocimiento cierto, sino que sería divagante y llevaría el desorden y la confusión a todos los ámbitos del ser y de la acción humana. Desde el punto de vista del realismo del conocimiento, según el cual «la verdad es la conformidad del pensamiento con la realidad objetiva» y del principio de no contradicción, dos sistemas filosófico-teológicos opuestos no pueden ser ambos verdaderos; uno es verdadero, el otro falso. En cambio, desde la perspectiva del inmanentismo moderno, según el cual «la verdad es la conformidad del pensamiento con las necesidades de la vida», la verdad cambia incesantemente a medida que cambian las necesidades subjetivas del hombre. Así pues, la verdad no existe, sino que incesantemente deviene o

se hace. Junto con la definición de verdad del orden natural, cambia también el dogma y la verdad de la religión revelada, que —al cambiar constantemente— deja de ser verdad. Entonces ya no hay verdad y no contradicción, sino que todo es relativo, subjetivo y contradictorio. La fe católica es sustituida por el sentimentalismo subjetivista y se convierte en una experiencia de vida religiosa, que evoluciona constantemente según el estado de ánimo del hombre.

La actualidad y la urgencia de un retorno al tomismo es poner remedio al desorden intelectual, moral y espiritual que surge de la inestabilidad o movimiento perpetuo de los espíritus. San Pío X decía que «el mal que padece el mundo moderno es sobre todo un mal de la inteligencia: el agnosticismo» (*Pascendi*, 1907). Del agnosticismo se pasa al relativismo absoluto y al subjetivismo. Por eso el Magisterio de la Iglesia desde León XIII (*Aeterni Patris*, 1879) hasta Juan Pablo II (CIC, 1983; *Fides et ratio*, 1999) ha reiterado la necesidad de conocer la doctrina del Doctor Común u Oficial de la Iglesia y adherirse a ella.

San Pío X insistió a lo largo de su pontificado, desde *Pascendi* hasta el *Juramento Antimodernista*, en que «apartarse de la metafísica tomista comporta graves perjuicios y peligros. La vida puede ser considerada de manera realista como objetivamente fundada en la realidad. En ese caso, la acción es verdadera y buena si está verdadera y objetivamente ordenada al fin último. Esto sólo puede juzgarse como verdadero si corresponde a la realidad y no a las necesidades subjetivas de cada hombre, que cambian constantemente. También aquí volvemos a la definición clásica de la verdad y abandonamos la definición pragmática e inmanentista de Maurice Blondel y los modernistas. La acción verdadera y buena se redefine en relación con el verdadero fin último (*S. Th.*, I-II, q. 19, a. 3, ad 2) y no al revés, como quiere

Blondel, pues de lo contrario seguiríamos sumidos en el agnosticismo relativista y subjetivista.

La inmutabilidad del ser, como acto último de toda esencia, fundamenta la inmutabilidad y estabilidad de los juicios filosóficos y de las fórmulas dogmáticas. Si el ser cambiara constantemente según las exigencias de la vida humana, los juicios racionales y las definiciones dogmáticas serían frágiles y estarían en constante evolución. El verbo ser, que es el alma, el gancho o puente que une un sujeto a un predicado, debe dar inmutabilidad a un juicio. Ahora bien, si el ser está en constante cambio, si las nociones (predicado y sujeto) también están en constante cambio, entonces los juicios, los razonamientos racionales y las definiciones dogmáticas o de Fe estarían en constante y continuo cambio, nada sería más cierto y estable en el orden de la razón que en el orden de la Fe. Por poner un ejemplo, sería como intentar mantener inamoviblemente unidas las olas del mar mediante un gancho elástico que está en constante movimiento como las propias olas. En cambio, un barco puede fijarse a las olas del mar mediante un ancla real y firme, que se engancha al fondo marino bajo el flujo de las olas.

Esta es la diferencia entre la «filosofía» moderna del devenir y la «filosofía» clásica y escolástica del ser. Por tanto, la verdad debe definirse en relación con el ser, al igual que la metafísica del *esse ut actus* [ser como acto - ndt] y el consiguiente realismo del conocimiento (*agere et cognoscere sequuntur esse*) el obrar y el conocer siguen al ser]. La filosofía de la acción y del devenir no da certeza ni estabilidad, sino que sólo plantea dudas, agitaciones y desequilibrios intelectuales y morales. Así, todas las filosofías sucedáneas que se alejan del ser (escotismo y suarezismo), aunque no caen explícitamente en los excesos del error subjetivista, son «armas contundentes» con las que no se puede erradicar el error y la perversión de la acción

humana y la degeneración de la herejía modernista. La actual confusión del intelecto, del espíritu y de la moral, que ha penetrado hasta el santuario, exige por parte del hombre la necesidad de volver al tomismo y por parte de Dios una acción enormemente prodigiosa como la del diluvio universal: «Tiempos desesperados exigen medidas desesperadas». Sin esta extraordinaria intervención de Dios, el hombre no podría salir del *«pozo del abismo»* del que habla el *Apocalipsis* y que ya fue citado como ejemplo de la gravedad del error del catolicismo liberal por Gregorio XVI en su encíclica *Mirari vos* de 1832. Puesto que la modernidad, desde Descartes, ha suprimido la relación esencial de la razón con el ser extramental o real, el intelecto humano ya no puede conocer nada objetivo con certeza, es incapaz de fundar una ética natural y no puede elevarse de las criaturas al Creador.

El *cogito* [conozco – ndt] moderno-cartesiano parte del *ego* y se repliega «egoístamente» sobre sí mismo para embarcarse en una existencia desesperada que, en contraste con la gracia, es un anticipo de las penas del infierno. El existencialismo desesperado de la filosofía nihilista contemporánea y postmoderna es la inversión exacta de la doctrina ascética y mística, que conduce al alma a la unión con Dios mediante el desarrollo de la gracia, que es *semen gloriae aeternae* o anticipo de la vida eterna. El hombre ya no vive para Dios, sino para sí mismo (idealismo) o para la nada (nihilismo) y avanza hacia el autismo divorciado de la realidad o la autodestrucción. El tomismo corresponde a las necesidades profundas y verdaderas del mundo actual, ya que restaura el amor a la verdad, sin el cual no se puede obtener la caridad sobrenatural y la unión con Dios *«Luz intelettual plena de amor»* (Dante), la única que puede dar paz al alma humana, que está abierta al infinito y «no encuentra reposo sino en Dios» (San Agustín) conocido, amado y servido.

Los principios fundamentales del tomismo

1°) El tomismo es la metafísica que considera todo en relación o a la luz del *ser como acto último* y no en relación con el movimiento, el yo, la acción. **2°)** Resuelve todos los grandes problemas mediante la distinción *materia/forma*, *potencia/acto*, *esencia/ser* dando primacía a la forma, al acto y sobre todo al ser, perfección última de toda otra perfección. La esencia creada y finita (incluso la esencia angélica) no es de suyo acto de ser, sino que lo recibe y participa en él, siendo verdaderamente distinta de él. Sólo Dios es el Ser por su esencia; todo otro ente por participación recibe *ab Alio* el ser en su esencia creada y finita. Santo Tomás enseña explícitamente que *«el ser es la realidad más perfecta*, [...] la actualidad de todas las cosas y de las formas mismas» (*S. Th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3). **3°)** Distingue claramente el *ser* como acto último, que también perfecciona la esencia, de la *existencia*, que es el producto o efecto del ser actuando una esencia, dando lugar así al hecho o efecto o producto del ex-sistere del ente; es decir, el ente sale de la nada siendo causado eficazmente por el ser, que perfecciona la esencia y la convierte en un ente existente en acto y realmente. **4°)** Es esencialmente teocéntrica, porque afirma la primacía del acto sobre la potencia y Dios es Acto puro de toda potencialidad; también afirma la primacía del ser sobre toda esencia y Dios es el Ser por esencia. Puesto que el hombre está compuesto de materia y forma, de potencia y acto, de esencia y ser, él es esencialmente distinto de Dios, el cual es absolutamente simple y desprovisto de toda composición, y por tanto el único centro y fin es Dios *(«Rex et Centrum omnium cordium*») [Rey y centro de todos los corazones – ndt] y no el hombre, que es sólo un medio ordenado al fin y sometido a él. Sólo el tomismo, a diferencia del escotismo y del suarezismo «escasamente reactivo hacia las tesis más audaces y subversivas» (REGINALDO GARRIGOU-LAGRANGE, *Es-*

senza e attualità del tomismo, Brescia, La Scuola, 1947, pág. 32) logra refutar toda forma, aunque sólo sea tendencial, de panteísmo y todo intento de hacer coincidir theo y anthropos/centrismo, intento puesto de nuevo en boga por la enseñanza pastoral del Concilio Vaticano II (cf. JUAN PABLO II, 1980, «*Dives in misericordia*» n. 1) ([16]), que en este punto contradice la sana razón, la Tradición apostólica y el Magisterio constante de la Iglesia. **5°)** El ser para el tomismo no es unívoco (como dicen Escoto y Suárez), sino análogo. Si el ser fuera unívoco, se caería en el error del monismo de Parménides (retomado por Spinoza y por el inmanentismo moderno) ya resuelto por Aristóteles en la *Metafísica* con la doctrina de la distinción real entre potencia y acto. Pues lo que es unívoco sólo se diversifica por diferencias extrínsecas a él. Ahora bien, fuera del ser no hay nada. Así todo sería uno: mundo y Dios. De esta divergencia entre el tomismo y la escolástica decadente (escotismo y suarezismo), que se encuentra en el comienzo de la metafísica o de la definición de la naturaleza del ser, que nos hace ascender lentamente hasta el Ser subsistente mismo, llegamos a la divergencia, que se encuentra en la cúspide de la metafísica o teología natural: para Santo Tomás sólo en Dios la esencia y el ser son la misma cosa (*S. Th*, I, q. 3, a. 4), mientras que para el escotismo y el suarezismo incluso en las criaturas la esencia y el ser no son realmente distintos, sino sólo lógicamente. De ahí que con su teoría filosófica ¿cómo se puede refutar el panteísmo de Baruch Spinoza y toda la filosofía inmanentista, según la cual el ser pertenece por naturaleza a la sustancia creada y, por tanto, sólo hay una sustancia y un ser, que serían Dios

---

[16] «Mientras que las diversas corrientes del pensamiento humano en el pasado y en el presente han sido y siguen siendo proclives a dividir e incluso a contraponer el teocentrismo con el antropocentrismo, la Iglesia [conciliar – nota del editor, en adelante nde] [...] trata de unirlos [...] de manera orgánica y profunda. Y *este es uno de los puntos fundamentales, y quizá el más importante, del magisterio del último Concilio*».

y el mundo? **6°)** Para Santo Tomás, *sólo Dios, el Acto puro, es su propio ser por esencia*. Por tanto, el Ser divino no se recibe en ninguna potencia o esencia y es ilimitado e infinito (*S. Th.*, I, q. 3 a. 4; ibid., q. 7, a. 1). El Ser es la última actualidad o perfección de toda otra perfección. El Angélico trasciende a Platón y a Aristóteles, los cuales se detuvieron en la idea y en la esencia sin remontarse al ser que las última.

El ser como cumbre de la filosofía tomista y del esencialismo aristotélico

S. TOMÁS, por tanto, es el filósofo del *ser como acto último de toda esencia*, forma y perfección. Por *esencialismo* (o *formalismo*) se entiende la filosofía aristotélica, que se detiene en la *esencia* o en la *forma* y no llega al acto último de toda esencia, forma y perfección, que es el *acto de ser*. ¡Cuidado! El auténtico tomismo, que no se detiene en el esencialismo o estudio de la esencia, sino que lo trasciende llegando al ser, el cual es la perfección de la esencia, no significa *«existencialismo contemporáneo»* o estudio de la existencia concreta del simple individuo con sus problemas existenciales, pero tampoco «existencialismo clásico-antiguo», que proviene del *ex-sistere*, es decir, salir de la nada y de la propia causa, y se detiene en el estudio del *hecho de existir* de los entes finitos. El auténtico tomismo no niega la *positividad ontológica de la esencia* o forma de los diversos entes, ni la necesidad de estudiar la *existencia positiva y real del ente creado*, que es el hecho de existir, que es el simple resultado de la *presencia real y positiva del ente en la realidad* y que no debe confundirse con el acto de ser, que es la perfección metafísica última de toda forma o esencia, término de la metafísica tomista, que trasciende a Platón y Aristóteles. Entre el ser como acto último y el existir como producto del ser que informa una esencia pasa lo

mismo que entre la causa y el efecto. Ahora bien, la causa no es el efecto y, por tanto, el ser no es la existencia. Desgraciadamente, esta verdad fundamental del tomismo fue descuidada por la Tercera Escolástica y el padre CORNELIO FABRO ([17]) la convirtió en su caballo de batalla.

El acto de ser

El Angélico enseña que *«la esencia, antes de tener el acto de ser, no existe todavía»* (De Pot., q. 3, a. 5, ad 2) y que *«es necesario que el acto de ser mismo sea a la esencia, la cual es realmente tan distinta de él, como el acto a la potencia»* (*S. Th*., I, q. 3, a. 4. Cf. *De spir. creat*., a. 1). El *ente* es una composición entre el *ser* participado (acto) y la *esencia* (potencia). De ello se sigue que nunca debe confundirse el auténtico *acto* de ser (*esse*) con el hecho de existir (*ex-sistere*), que es el mero *resultado*, producto o «efecto» de la presencia del ente en la realidad, que no puede elevarse a la dignidad de *acto* metafísico, el cual es la causa de la existencia. Es decir, la esencia que recibe el ser como acto último produce o da lugar al ente, que es verdaderamente existente en la realidad (*ex-sistit*, sale de la nada y entra en la realidad), gracias al ser que en última instancia actúa una esencia. El simple *hecho* de la existencia o estar en la realidad puede predicarse también de los defectos, enfermedades, muerte y pecados: todos daños o deficiencias de los entes, existentes, pero ciertamente no perfección de los entes o «entes en sentido propio». Del mismo modo, poder hacer el mal es sólo un signo o defecto de la libertad, que consiste esencialmente en poder hacer el bien.

[17] *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, [1939], Segni, 2005, IV ed. ID., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino* [1961], Segni, 2010, II ed.

Así, el pecado o mal moral es un defecto o deficiencia de la verdadera libertad, como la enfermedad es un defecto de la salud, pero también un signo de la presencia en la realidad o existencia del ente enfermo (*essentia*) y aún no muerto (*habens esse*). Por el contrario, la posibilidad de pecar es la limitación más grave de nuestra libertad. Pensemos, por ejemplo, en la posibilidad de que un ingeniero mate a gente por calcular mal el cemento. El ingeniero perfecto, en cambio, es el que no se equivoca en los cálculos y hace que los ciudadanos vivan en paz, por lo que el hombre perfecto es el que no peca ni actúa moralmente mal y hace el bien.

Del ente ultimado por el ser hasta Dios

Queda claro, pues, que la participación de los entes en el ser («el ente es una esencia que tiene o participa en el ser») puede conducirnos de nuevo a Dios, según la enseñanza de Santo Tomás: *«A la estructura metafísica de todo ente por participación sigue su dependencia causal, o creatural, del Otro»* (cf. *S. Th.*, I, q. 44, a. 1, ad 1; ibid., ad 2). Es decir, el ente por participación depende y recibe el ser del Ente por esencia o Dios. Precisamente en esta participación se basa la «cuarta vía» tomista, en la que Dios es calificado como *«causa del ser»*, es decir, Creador, de todos los entes (*S. Th.*, I, q. 2, a. 3). Este acto de ser trasciende toda esencia y forma, de ahí que haya que hablar del supremo acto metafísico de ser. El término «ente» expresa ante todo la esencia que participa en el acto de ser (cf. *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2; *De Ver.*, q. 1, a. 1, ad 3). Y así es como el ente por participación, consistente en ser participado y esencia, *fundamenta el primer eslabón* de la dependencia causal, o creatural, *de todo ente finito respecto del Ser infinito*. Así, el verdadero ser es reconocido por Santo Tomás como el constitutivo metafísico propio de Dios (*«Ego sum qui sum»;* «Javeh»); Quien, precisamente por ello, es la Causa del ser, y por tanto el Creador, de todos los entes.

No es difícil, pues, ver que la omnipresencia creadora de Dios en los entes presupone y exige su trascendencia infinita sobre todos ellos (cf. *S. Th*., I, q. 4, a. 2, ad 3; *ibid*., I, q. 11, a. 4; *ibid*., I, q. 8, aa. 1-4; *ibid*., I, q. 105, a. 5).

Analogía de atribución y proporcionalidad en breve

Esta trascendencia de Dios sobre la creación es también la base de la analogía de las criaturas con el Creador: «*semejanza de desemejanza*» [o semejanza disemejante – ndt] y «*desemejanza de semejanza*» [o diferencia semejante - ndt]. Pues toda criatura es más o menos semejante a Dios en virtud de su acto de ser participada; y es más o menos desemejante a Dios en virtud de su esencia. De ahí la distinción entre analogía de atribución intrínseca y analogía de proporcionalidad. La *analogía de proporcionalidad* (la piedra, el árbol, el animal, el hombre y el ángel son análogos a Dios en cuanto al hecho de existir) acentúa especialmente la *infinita distancia metafísica de los entes con respecto a Dios* (en efecto, sus esencias están infinitamente alejadas de la divina). Por otra parte, la *analogía de atribución* (el ser pertenece esencialmente a Dios y sólo por participación en las criaturas, aunque sea realmente y formalmente o intrínsecamente) acentúa principalmente la *dependencia causal, o creatural, de los entes respecto a Dios* (cf. *S. Th*., I, q.3, a. 7, ad 1; *ibid*., I, q. 13, a. 5; *Comp. Th*., c. 130, núm. 261). Por tanto, no hay que contraponer los dos conceptos de analogía, sino utilizarlos según sus respectivos cometidos y finalidades (primero: subrayar la *infinita distancia metafísica de los entes respecto a Dios*; segundo: subrayar la *dependencia causal de los entes respecto a Dios*).

S. Tomás, Platón y Aristóteles

S. Tomás trasciende a PLATÓN, que sólo había llegado al esencialismo de la «*idea*», así como a ARISTÓTELES, que sólo había llegado al esencialismo de la «*forma*» y la «*sustancia*», presentados ambos sin referencia al verdadero ser, que los perfecciona y en último término los perfecciona. Es Santo Tomás quien trasciende a estos dos filósofos al elevar a la cumbre del ser como acto que perfecciona la idea y la sustancia lo que es válido en ambos planteamientos (cf. *De Subst. sep*., c. 3). Hay que distinguir, pues, el tomismo genuino del esencialismo del platonismo y del aristotelismo para hacerlo emerger en su genio originario como acto del ser, perfección última de toda forma.

Intelecto y voluntad en breve

La voluntad es una tendencia, un deseo o apetito racional, que sigue al conocimiento intelectual y se especifica por el objeto conocido por el intelecto y que se le presenta como bueno, aunque en realidad no lo sea (bien aparente, mal real). Pues el objeto de la voluntad es bueno, aunque sólo lo sea aparentemente y no puede ser malo en cuanto malo, pues ello sería contrario a la naturaleza de la voluntad. Pero un objeto, antes de «*ser bueno*», debe «*ser*» o «*existir*». Así pues, en este sentido la voluntad depende del intelecto: el intelecto conoce el ser o la naturaleza íntima y verdadera de su objeto, mientras que la voluntad tiende al ser que es bueno o que se le presenta como tal. Ahora bien, ontológicamente el *ser* es anterior al *ser bueno*. Por tanto, en sentido absoluto, el intelecto precede a la voluntad. Sin embargo, cuando el objeto (por ejemplo, Dios) es más noble que el alma humana en la que residen el intelecto y la voluntad, entonces —en relación con este objeto— la voluntad es superior al intelecto. De hecho, el

acto intelectual de conocer «atrae» hacia sí los objetos conocidos porque su representación entra en el intelecto psicológica o lógicamente (no físicamente). Por tanto, Dios es conocido según las capacidades finitas y limitadas del intelecto humano, es decir, se reduce al nivel de nuestras ideas o conceptos intelectuales. La razón humana puede conocer con certeza la existencia de Dios, mediante un silogismo que parte de los efectos (criaturas) para remontarse a la causa primera incausada (Creador); también puede llegar a conocer alguna propiedad, nombre o atributo de Dios (Ser, Bueno, Verdadero...), pero no toda su Naturaleza, que, al ser infinita, sobrepasa ilimitadamente las capacidades cognoscitivas del intelecto humano y es infinitamente desproporcionada a la finitud del concepto intelectual. El hombre no puede formarse una idea adecuada de Dios, de lo contrario captaría su Esencia infinita y su intelecto tendría que ser infinito, como quieren los ontólogistas, pero esto es manifiestamente falso. Sólo en el Paraíso los Bienaventurados ven a Dios cara a cara en su Esencia tal como es, pero gracias a la *Lumen gloriae*, que es dada por Dios al intelecto de los Bienaventurados y lo sobreeleva sobrenaturalmente con la capacidad de captar intelectual e intuitivamente la Naturaleza infinita de Dios (Visión Beatífica). Por otra parte, el acto de la voluntad, que es una tendencia hacia un objeto que se le presenta como bueno, sale de ella para unirse con el objeto conocido y amado como bueno y poseerlo o gozar de su bondad. Por eso, ya en la tierra, cuando la voluntad ama o desea a Dios, se perfecciona, crece en grado, puesto que sale de sí misma tendiendo y adhiriéndose a un objeto infinitamente más noble que ella. Pero hay que tener cuidado: *el intelecto y la voluntad no pueden considerarse como dos agentes separados, sino que son dos facultades de un solo hombre, facultades distintas, pero no separadas, que en lugar de oponerse deben trabajar juntas íntimamente* (como la analogía de la proporcionalidad y la de la atribución). El

intelecto y la voluntad están íntimamente unidos en la misma acción: «el intelecto sabe que la voluntad quiere y la voluntad quiere que el intelecto conozca» (*S. Th.*, I, q. 82, a. 4, ad 1). Ellos están ligados en la *libre elección* de un fin, que ya Aristóteles llamaba "intelección apetitiva y apetito intelectivo" (*Ética a Nicómaco*, IV, 2). Cronológicamente, el intelecto precede. De hecho, la voluntad es un apetito o tendencia racional, es decir, sigue al conocimiento del intelecto. En los escritos de SANTO TOMÁS DE AQUINO se encuentra una cierta evolución o clarificación de su pensamiento. Hasta 1270 (*Summa Teologica* y *De Veritate*), el Angélico atribuye la causalidad eficiente a la voluntad y la causalidad final al intelecto. En cambio, con *De Malo* (q. 6, artículo único) de 1271, Santo Tomás precisa ([18]): la voluntad es responsable de la causalidad eficiente y finalizadora; el intelecto es responsable de la causalidad especificadora y formal, extrínseca o ejemplar, por la cual el intelecto presenta a la voluntad, especificándola, un objeto llamado bien, un ejemplar, un modelo o ejemplo a querer, que es condición esencial para que el bien ejerza su atracción (como modelo) sobre la voluntad y ésta ejerza su causalidad final y tienda a querer el fin o bien que el intelecto le propone como modelo. Ahora bien, el bien es el fin, pero el bien es objeto de la voluntad y no del intelecto. Pues cualquier bien conocido finitamente por el intelecto (incluso Dios) no ejerce una atracción determinante sobre la voluntad, que permanece indiferente y libre y es la voluntad la que elige un bien u otro bien (real o aparente) como su fin. Cayetano escribe: *«voluntas ex se sola flectit judicium quo vult»* [la voluntad, por sí misma, dirige el juicio hacia donde quiere] (*In Primam partem*, q. 82, a. 4). De ahí que el bien, aunque primero sea

[18] Cfr. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Gembloux, 1942, I, págs. 225-389; ID., *Morale fondamentale*, Tournai, 1954, págs. 96-100.

presentado por el intelecto como ejemplo, sólo ejerce causalidad final después de haber sido libremente elegido por la voluntad. La proposición o iluminación (como la de un faro), que hace posible u ocasiona la elección del bien, procede del intelecto, pero la elección o rechazo (el movimiento hacia delante o hacia atrás, como el del motor) procede de la voluntad, no a ciegas, sino racionalmente, pues la elección es libre y voluntaria, pero evaluada y deliberada por el intelecto: tomo o elijo con la voluntad lo que he evaluado con el intelecto como bueno para mí. De ahí que sea el intelecto —en el orden estático— el que ilumina a la voluntad como causa formal extrínseca o ejemplar, que especifica a la voluntad presentándole su objeto: el ser conocido como bueno, aunque de hecho sea malo (*S. Th*., q. 9, a. 1), pero no debemos ignorar que la voluntad —en el orden dinámico o activo— mueve el intelecto como causa eficiente y final (*S. Th*, I, q. 82, a. 4; *De Veritate*, q. 22, a. 12) ya sea aplicándolo a este objeto (matemáticas) o a este otro (filosofía) o haciéndole ponderar el lado bueno de un bien finito o el lado malo, porque el ente-bien finito es siempre un *bonum mixtum malo*. El intelecto ofrece a la voluntad los principios o los conocimientos (el ejemplo o modelo) para poder tender hacia algo ("nada se quiere si antes no se conoce"), le presenta el ser conocido como bueno, pero esta presentación es sólo *"conditio sine qua non"* a fin de que el bien pueda atraer a la voluntad. De ahí que todo acto de la voluntad procede —cronológicamente al inicio y materialmente— de un acto del intelecto; sin embargo, es la voluntad la que luego tiende —formal y efectivamente— al acto final del intelecto, que es la felicidad, y en este sentido el acto de la voluntad es superior al acto del intelecto (*S. Th*., I-II, q. 4, a. 4, ad 2; *Ibid*., q. 99, a. 1, ad 3). Por eso la voluntad realiza en último término al hombre entero ofreciéndole su fin, que es el bien y la felicidad (causalidad final); ella es el principio de toda acción (causalidad eficiente) y en este sentido la voluntad

mueve al intelecto (*S. Th.*, I-II, q. 9, a. 1, ad 3), pero la voluntad tiende al acto final del intelecto, que es la felicidad (*S. Th.*, I-II, q. 4, a. 4, ad 2).

La verdadera libertad

En la producción del acto libre hay una mutua influencia entre el intelecto y la voluntad. Ambas son facultades del único hombre, y sería falso hipostasiar [considerar algo abstracto como una realidad - ndt] intelecto y voluntad como dos sujetos actuantes subsistentes, de los cuales uno propone y el otro dispone separadamente. En cambio, el sujeto que propone racionalmente y dispone libremente es el hombre. El hombre elige el fin o bien, y por medio de su intelecto y voluntad mueve al intelecto como causa eficiente a conocer un objeto en lugar de otro, y finalmente impulsa al intelecto a realizar el juicio práctico último. La elección deliberada y consciente (volición o elección) constituye el acto libre por el que el hombre acepta (o rechaza) un determinado bien finito como un bien concreto y un fin último para él, en el que encontrar la felicidad. La fase decisiva en la producción del acto libre es una elección que es debida al hombre, el cual hace uso tanto del intelecto como de la voluntad: «la elección es un intelecto apetitivo o, más bien, un *apetito intelectual*, y el principio que opera esta elección es el hombre» (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 2). La elección es un acto de *juicio deliberado* o *volición razonada*. El juicio o valoración es un acto del intelecto. Para llegar a la libre elección, que es un acto de voluntad, hay que llegar del *"juicio especulativo"*, que me presenta un objeto ("riqueza") como felicidad/bien/fin de forma absolutamente abstracta, universal, válida para todos o teórica, al juicio *"especulativo-práctico-próximo"*, donde la voluntad incita al intelecto a «deliberar» (decidir, cuestionar o determinar) qué medio tomar ("trabajar o robar") considerando (evaluando o juzgando)

si el objeto (“riqueza”) es realmente bueno para mí y mi felicidad, concretamente, aquí y ahora. El intelecto delibera mientras la voluntad aún se contiene o inhibe de prorrumpir en un acto final de adhesión que, en última instancia, quiere un medio (“no robar, sino trabajar”) como acto de conseguir el fin/bien/felicidad. Además, es la voluntad la que impulsa eficazmente al intelecto a centrar su atención en uno u otro aspecto del bien considerado («riqueza») y a deliberar o decidir más a fondo qué medios tomar («no robar») para llegar a él. Entonces llegamos al “*juicio práctico-práctico*” o práctico último, que es la elección (o rechazo) concreto, libre y consciente de los medios («no robar») capaces de permitirme alcanzar el fin/bien/felicidad («riqueza»). Este bien, que es conocido por el intelecto finitamente y es así presentado a la voluntad, es elegido por ésta como, concretamente, aquí y ahora, un bien total o fin último en el que encontrar la felicidad. Esta elección es un juicio práctico del intelecto, que me hace decir «para mí *hic et nunc* [aquí y ahora - ndt] la riqueza es el bien absoluto, mi fin último en el que encontraré la felicidad, y para alcanzarlo debo “no robar”, sino trabajar. Ahora bien, en este “juicio práctico-práctico” intervienen cronológicamente juntos el intelecto y la voluntad, pero el intelecto influye en la voluntad como causa extrínseca ejemplar o formal («no robar» es el ejemplo, el modelo a seguir y desear para ser feliz o rico); sin embargo, el juicio intelectual se convierte en práctico-práctico o último porque la voluntad insta libremente al intelecto a dar el *asentimiento* a él y entonces la voluntad lo *acepta* como bien total o fin último. De hecho, al tratarse de un bien finito, que siempre se combina con un cierto lado desagradable (*bonum mixtum malo*), la deliberación del intelecto (determinar qué medio tomar: «robar/no robar») por sí misma no puede conducir a un juicio final o último. Hay indeterminación por parte del objeto bueno que es finito, pero hay autodeter-

minación de la voluntad. En efecto, «libre albedrío» significa que la voluntad es arbitra, es decir, elige tomar un medio («no robar») en lugar de otro («robar»), sin estar determinada por un juicio especulativo o intelectual. El acto libre es primaria, formal y sustancialmente un acto de la voluntad, es decir, que emana de la voluntad, la cual es iluminada secundaria, material y accidentalmente por el intelecto como causa ejemplar. Entonces es la voluntad la que incita al intelecto como causa eficiente y final a detenerse en un determinado aspecto del medio en cuestión y a juzgarlo como *hic et nunc* lo mejor para mí ("no robar"), poniendo fin a la "deliberación" intelectual y llegando a la "libre elección" de la voluntad.

Al faltar la evidencia intelectual ante un bien finito, entonces es la voluntad la que mueve libremente al intelecto a un "asentimiento" de juicio y "elige" libremente. Esta elección, hecha bajo la mutua influencia del intelecto y la voluntad, es formalmente un acto de la voluntad tanto porque la elección no es un acto intelectual sino volitivo, como porque la causalidad eficiente de la voluntad sobre el asentimiento intelectual es más importante que la causalidad ejemplarmente iluminativa del intelecto sobre la voluntad.

Una vez puesto este «juicio práctico-práctico» sobre un medio dado como acto *hic et nunc* para hacerme captar el bien total y fin último en el que ser feliz, entonces la voluntad quiere invariablemente tal medio, ya que es apetito racional, de lo contrario sería apetito irrazonable y por otra parte renunciaría a su felicidad, al fin último y al bien total, es decir, querría "el mal en cuanto mal", pero esto repugna a la naturaleza de la voluntad que está ordenada al bien. La libertad deriva, pues, de la falta de proporción entre la voluntad racional, que está especificada por un Bien universal, y un bien

finito y particular, que es bueno en un aspecto y no bueno en otro y absolutamente desproporcionado respecto a la amplitud ilimitada de la voluntad especificada por el Bien universal (*De Veritate*, q. 22, a. 5).

Amar a Dios, que en sí mismo es infinito, pero es conocido por mí finitamente, es algo que tiene el reverso de la moneda (el bien en sí mismo, mezclado con el mal para mí). Pues para amar a Dios debo negar mi amor propio y así es un bien real que para mí y mi egoísmo aparece como un «mal» aparente (*S. Th*. I, q. 83, *Ibid*., I-II, q. 10, a. 1-4). Ahora bien, si es el intelecto el que presenta un objeto a la voluntad como indiferente, es decir, finito y, por tanto, bueno en un aspecto y no bueno en otro, es, en cambio, la voluntad la que fija al intelecto para que considere el aspecto bueno en sí o desagradable para mí del objeto conocido y me *haga juzgarlo práctico-prácticamente* y, por tanto, *elegir libremente* uno u otro (*S. Th*, I-II, q. 57, a. 5, ad 3um; *Ibid*., q. 58, a. 5): *"Video meliora proboque, sed deteriora sequor"; 'Veo las cosas buenas y las apruebo especulativamente, pero prácticamente hago las malas*. «Hay aquí una influencia mutua entre el intelecto y la voluntad, como una especie de matrimonio entre las dos facultades» (R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, Brescia, Queriniana, 1953, pág. 203; Id., *Dieu, son existence et sa nature,* París, Beauchesne, 1928, págs. 590-657). Ahora bien, el mal moral consiste precisamente en la discrepancia entre el juicio especulativo y la libre elección de la voluntad. De ahí que el mal moral o pecado no sea ignorancia (Sócrates), sino mala voluntad ([19]).

---

[19] Cfr. C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Rimini, 1983

El hombre es inteligente y libre, no es sólo intelecto ni sólo voluntad

Tomísticamente, nunca debemos olvidar que es el hombre entero, cuerpo y alma, con intelecto, voluntad, sensibilidad y pasiones *(«nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu»; «nada entra en el intelecto si antes no pasa por los sentidos»*), el que conoce y quiere y actúa, por lo que debemos educar la sensibilidad y las pasiones para que obedezcan a la voluntad, y la voluntad para que obedezca al intelecto y viceversa. El padre REGINALDO GARRIGOU-LAGRANGE escribe: «Si niego el valor de la recta inteligencia, comprometo la bondad de la acción libre y voluntaria. La voluntad debe ser educada, iluminada y rectificada por una inteligencia sana y recta y por un verdadero juicio especulativo sobre el Fin Último. No se puede amar a Dios, el Bien Supremo y Verdadero, sin el recto conocimiento de la realidad. Sin embargo*, el intelecto práctico, que elige los medios, depende de la buena voluntad*. Cada uno juzga prácticamente según su propia tendencia: si la inclinación del apetito sensitivo o racional es mala (el ambicioso), el juicio práctico no es correcto (para mí aquí y ahora es bueno robar). *La verdad del juicio del intelecto práctico depende de la buena voluntad*» (*La sintesi tomistica*, Brescia, Queriniana, 1953, pág. 203).

La importancia de la buena voluntad

SANTO TOMÁS enseña: «*Pienso* [...] *porque quiero pensar*» (*De malo*, q. 6, a. 1; *Summa contra Gent*., lib. I, cap. 72). Si carezco de buena voluntad no hago buen uso de mi inteligencia o hago mal uso de ella para hacer el mal. Por eso también se podría ver el axioma *nihil volitum nisi praecognitum* desde el lado opuesto del *nihil cognitum nisi praevolitum*. Si no quiero

pensar o conocer, no pienso y no conozco. Ambas cosas son ciertas: el intelecto es el faro del coche, pero si no quiero girar la llave del motor y encender las luces, el faro permanece apagado. Del mismo modo, si sólo enciendo el motor sin iluminar la carretera, seguramente me estrellaré, porque la voluntad es una facultad ciega. Así que hay que coordinar y hacer que el intelecto y la voluntad cooperen sin oponerlos. «Por medio de la voluntad nos beneficiamos de todo lo que hay en nosotros. De ahí que no se llame bueno al inteligente, sino al que tiene buena voluntad» (*S. Th.*, I, q. 5, a. 4, ad 3). Pues nuestra alma conserva la gracia infundida por Dios en virtud de la buena voluntad (*S. Th.*, I, q. 83, a. 2, sed contra). La verdadera libertad consiste en la libre elección de amar a Dios y «cuanto más amamos a Dios, más libres somos» (*In III Sent.*, dist. 29, a. 8, quaestiunc. 3, n. 106, sed contra). De ahí que «la verdadera libertad es la libertad del pecado; mientras que la verdadera esclavitud es la esclavitud del pecado» (*S. Th.*, II-II, q. 183, a. 4). Si la inteligencia hace al hombre docto, la voluntad lo hace virtuoso. El pecado, por tanto, es el mortuorio de la verdadera libertad. «El verdadero filósofo es el que ama a Dios» (San Agustín, De Civitate Dei, l. VIII, c. 1); «La única libertad es la victoria sobre el pecado» (Cornelio Fabro, Evangelios dominicales, Segni, 2011, 2ª ed., pág. 273); *«El hombre imprudente y de poca inteligencia, pero temeroso de Dios, es mejor que el hombre muy inteligente, pero que transgrede la ley divina»* (*Sir.*, XIX, 21). Como, por otra parte, enseña también el Evangelio: es «la Verdad la que os hará libres», pues quien cae en el error es esclavo de él; «Caritatem facientes in veritate» (San Pablo). Por tanto, no se puede separar el recto conocimiento de la buena voluntad. *«Ubi justitia et veritas, ibi caritas»*.

No separemos lo que Dios ha unido

He aquí la importancia de no separar lo que Dios ha unido en matrimonio: intelecto y voluntad, sino de hacerlos cooperar conjunta y subordinadamente como causa formal extrínseca que ilumina (intelecto) y causa eficiente y final que mueve (voluntad) al hombre a conocer lo verdadero y a obrar bien. El hombre se compone de alma (en la que se encuentran el intelecto y la voluntad) y cuerpo (en el que está el conocimiento sensible: sentidos externos e internos y el apetito sensible: irascible y concupiscible). El intelecto solo sin buena voluntad conduce al mal, la voluntad sola sin conocimiento es ciega y se desvía, se desvía, se estrella. Además, hay que educar las pasiones sensibles para que respondan positivamente a la buena voluntad a fin de aplicarlas al conocimiento de lo verdadero. De lo contrario, toman el control y arrastran el intelecto y la voluntad hacia objetos falsos y malos. Es necesario cultivar el cuerpo con sus sentidos externos (vista, tacto, gusto, olfato y olor) e internos (memoria e imaginación...), el apetito sensitivo (irascible y concupiscible), las pasiones (ira, odio, amor, miedo...); luego el intelecto para conocer lo verdadero y rechazar lo falso y finalmente la voluntad para amar el bien y odiar el mal. Hacer el bien y evitar el mal, eso es todo el hombre». No somos sólo "razón pura", ni siquiera "voluntad absoluta", ni siquiera sólo instintos, sentidos, pasiones, sino una mezcla de estas cosas que deben trabajar juntas, subordinadamente para hacernos captar nuestro verdadero Fin último conocido y amado. La *Imitación de Cristo* nos enseña que en el Día del Juicio no se nos preguntará qué hemos leído, dicho o escrito, sino qué hemos querido y hecho. El ideal es el conocimiento justo acompañado de la buena voluntad *(«doctus cum pietate, pius cum doctrina»*), conocer para amar y querer conocer para amar cada vez mejor. Sin olvidar que tenemos un cuerpo con sus sentidos y pasiones, que deben ser

educados y elevados por el conocimiento amoroso del Fin último y no reprimidos, pues de lo contrario estallarían y se rebelarían. «Quien quiere ser un ángel acaba siendo una bestia». El hombre es una unidad sustancial de alma y cuerpo, sensibilidad, intelecto/voluntad, y todos deben ser utilizados en armonía y jerarquía con miras al fin. El hombre completo debe esforzarse, lentamente y sobre todo con la ayuda de Dios, por adquirir una inteligencia profunda, clara, reflexiva, penetrante, ágil, viva y rápida, no superficial, no fría, árida o egoísta, sino acompañada de un cálido e intenso amor a Dios y al prójimo, y una *voluntad* fuerte, firme, constante, activa y tenaz, no tímida, sino intrépida y acompañada de bondad de corazón, evitando la estrechez de miras y la meticulosidad, la dureza, la obstinación, la insensibilidad. Por último, la *sensibilidad*, controlada por el intelecto y la voluntad, debe enriquecer el *apetito irascible* con benignidad, serenidad, compasión, afabilidad y expansividad, sin dureza de corazón, y el *apetito concupiscible* con autodominio y flema, constancia, metódica, perseverancia y prudencia, rehuyendo el angelismo, así como la servidumbre o dependencia de las pasiones o de los instintos desordenados ([20]). De ahí que intelecto, voluntad y sensibilidad deban trabajar conjunta y subordinadamente para perfeccionar al hombre.

Sin metafísica, la moral se derrumba

Una vez eliminado el orden metafísico, desaparecen la normatividad, la responsabilidad, la imputabilidad y, por tanto, se pierde la base del orden moral. Del mismo modo que se elimina el ser, también se elimina el obrar. Del mismo modo, se elimina el orden de la libertad: en la elección del fin,

---

[20] Cfr. A. TANQUEREY, *Compendio di teologia ascetica e mistica*, Roma, Desclée, VIII ed., 1954, A. ROYO MARÍN, *Teologia della perfezione cristiana*, Roma, Paulinas, 1960.

la voluntad se mueve a sí misma y precede al intelecto. La auténtica filosofía no se reduce en absoluto a un ejercicio del pensamiento, aunque sea indispensable, sino que es un ejercicio de la buena voluntad dispuesta a aceptar y reconocer la verdad del ser, del acto de ser y, sobre todo, del Ser perfectísimo. *«El verdadero filósofo es aquel que conoce a la luz de la Causa Primera, juzga rectamente y ordena todo a su fin y sobre todo su vida, viviendo virtuosamente».*

Me parece que éstos pueden considerarse los rudimentos esenciales de la metafísica y la ética tomistas, que nos ayudan a *conocer lo verdadero* para *vivir bien* y comprender nuestro *Fin*. Que Dios nos conceda conocer cada vez mejor estos principios para poder ponerlos en práctica y encontrarnos cara a cara con Él.

Capítulo 3º

EL TOMISMO FRENTE AL MODERNISMO

Prólogo

La época *patrística* representa la *fermentación de la teología*: los Padres eclesiásticos —en el siglo III— comienzan a profundizar las verdades de fe y a presentarlas de manera científica. San Agustín († 430) resume y sistematiza la patrística oriental y latina en una grandiosa síntesis; con él comienza la teología sistemática. La época patrística termina con san Juan Damasceno († 749). Sin embargo, sólo con la *escolástica* se alcanza la plena *síntesis sistemática* de fe y razón: «la teología nacida con la patrística tiene su primer hito con la obra de san Agustín; con la escolástica alcanza las cimas más altas de la especulación aguda y serena, en plena armonía de la razón con la fe» (P. Parente). La «primera escolástica» comienza con San Anselmo de Aosta (siglo XI) y encuentra su cumbre con Santo Tomás de Aquino († 1274). Se mueve a partir de San Agustín y acentúa una fecunda especulación sobre los dogmas. Hay dos corrientes: la platónico-agustiniana, principalmente mística, propia de los franciscanos,

con San Buenaventura, y la más especulativa, propia de los dominicos ([21]), que, basándose en los *«Cuatro libros de las sentencias»* de PEDRO LOMBARDO de Novara († 1160) ([22]), con el Aquinate, unen platonismo, agustinismo y aristotelismo en una síntesis suprema: la metafísica del ser como acto supremo de toda esencia. El humanismo, el Renacimiento y el protestantismo intentaron desacreditar la escolástica, que había caído en decadencia en el siglo XIV, pero consiguieron el resultado contrario: revivió con Jean Capreolus († 1444) que polemizó contra Escoto en defensa del tomismo, hasta el punto de que se dice *"si Scotus non scotasset, Capreolus non saltasset"*, y los grandes comentaristas de la "Summa Theologica" Card. Tommaso de Vio conocido como Cayetano († 1534) y la "Suma contra los gentiles" de Francesco de Silvestris conocido como Ferrarensis († 1528). Marcan la transición de la "primera" a la "segunda escolástica" del siglo XVII, que es principalmente española y se hace *analítica* con Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo Soto, Domingo Báñez y el portugués Juan de Santo Tomás, todos dominicos, y también Francisco Suárez, Ludovico Molina, Gabriel Vásquez, Roberto Bellarmino, jesuitas y suarezistas más que tomistas. Se denomina estrictamente "segunda escolástica" y desarrolló la filosofía moral social o política y la polémica antiluterana. En el siglo XVIII hay otro periodo de estancamiento debido a la

---

[21] Cfr. Egidio Meesermann, Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano, 1950, vol. V, col. 1743-1475, entrada *Frati Predicatori*

[22] Una summa del florecimiento de la patrística, escrita hacia 1148-1152, en la que reúne la doctrina de los Padres sobre el Dios Trino como fin último en el primer libro; la creación del hombre y de los ángeles como medios para llegar a Dios y a la gracia en el segundo; el Verbo encarnado, las virtudes y los mandamientos en el tercero; los sacramentos y los novicios en el cuarto. Cfr. J. De GHELLINECK, *Le mouvement théologique du XIIme siècle*, 2ª ed., Brujas-París, 1948; ID., entrada *"Pierre Lombard"*, en D. Th. C.

irrupción de la filosofía moderna y subjetivista (Descartes † 1650 y Malebranche † 1751), con la que polemizó la "tercera escolástica" o neoescolástica, que va desde el jesuita alemán Joseph Kleutgen († 1883) ([23]) hasta León XIII (*Aeterni Patris*, 1879) y los escolásticos italianos hasta nuestros días. El considerado *retorno a las fuentes* o a los Padres de la "nueva teología" sirvió para dejar de lado la claridad sistemática del tomismo sin sombra de dudas y vacilaciones, para retomar viejos errores excusables en algunos Padres todavía "pioneros en teología" (A. Piolanti), como la apocatástasis en S. Gregorio de Nisa y Orígenes, que han sido retomados, haciendo abstracción de la refutación hecha por el Aquinate y los escolásticos posteriores, por los neomodernistas, en particular por JEAN DANIÉLOU (*Origène*, París, 1948; entrada *Gregorio de Nisa*, en la "Encyclopaedia Catholique") y por Hans Urs von Balthasar en cuyas obras la apocatástasis de Orígenes es el hilo conductor. Por eso no basta la patrística sola sin la escolástica, sino que es necesario acompañar la primera con la segunda, como escribió San Ignacio de Loyola en las "Reglas para sentir con la Iglesia" de sus "Ejercicios Espirituales". Se comprende entonces el adagio anterior: "Quitad a Santo Tomás y destruiré la Iglesia", esto es lo que intentó hacer con gran éxito la "nueva teología" con sus *"sources chrétiennes"*. Pero, "¡las puertas del infierno no prevalecerán!". Han ganado una batalla, pero no la guerra.

---

[23] Opuesto a todo tomismo trascendental o mezclado espuriamente con el apriorismo kantiano e incluso con el hegelianismo; escribió un manual *Die Philosophie der Vorzeit vertheidgt* en 2 volúmenes (Münster, 1860-63; repr. Frankfurt, 1966), traducido al italiano (en 1866-68) bajo el título de *La filosofía antigua expuesta y defendida*, para significar que contenía no sólo la refutación de los falsos sistemas filosóficos sino también la exposición sistemática de la verdadera filosofía tomista

Introducción

Santo Tomás, «el más grande Doctor común u oficial de la Iglesia Católica» (Peter Parente), en *De ente et essentia*, cap. 5 explica que todo ente es o bien acto puro (de toda composición con potencia) o bien está compuesto de acto y potencia. El acto puro (también llamado "perfección pura") es único e infinito, ya que no es recibido, multiplicado o limitado por ninguna potencia. Por el contrario, el acto mezclado con potencia es múltiple y finito. Luego, puesto que todo ente es por sí mismo lo que es, o es *ab alio*, entonces el acto puro es un ente por sí mismo (*aseitas*: ser lo que es en sí mismo y no *ab alio*), es decir, no depende de ninguna causa para ser lo que es. De ahí que el acto puro sea incausado y que los actos mezclados con la potencia sean múltiples, finitos y causados por el acto puro, causa primera incausada. El ser es el acto último/supremo de toda esencia, que es al ser como la potencia es al acto. El acto puro se llama también Dios o Aquel que es por su esencia *("Jhawhè"* o *"Ego sum qui sum"*, Exod., III, 15). «Sólo Dios puede decir no sólo 'Yo *tengo* el Ser, la Verdad y la Vida', sino "Yo *soy* el Ser, la Verdad y la Vida'. [...] Solamente en Dios la esencia y el ser son idénticos: *In solo Deo essentia et esse sunt idem*. Sólo Dios es el Ser, mientras que todo ser limitado y finito sólo es en sí mismo capaz de recibir el ser por participación ([24]), y de hecho sólo existe si Dios libremente lo crea

[24] "PARTICIPACIÓN" de *partem capere*, significa *recibir* o *tener* una parte limitada del *Ser* subsistente mismo, es decir, que Dios quiere ser *participado* del mundo creado, que es el *participante* o el efecto de Dios. La "Participación" también fundamenta la *"Analogía"*, en cuanto se basa en la similitud/disimilitud (participante/participado) entre causa y efecto. Los entes creados (o por participación) participan, es decir, *tienen* una parte de Aquel que es el Ser por esencia o no participado en acto *necesariamente*, pero participable en potencia, si quiere serlo, o *condicionalmente*. (*In Johannem,* Prol. No. 5).

y lo conserva. [...] La esencia finita no es su ser y es verdaderamente distinta de él. Sólo Dios, como Acto puro, es su ser, Él es *el ipsum Esse subsistens irreceptum et irreceptivum*» [el Ser per se subsistente, irreceptible e irreceptivo - ndt] ([25]) . El mérito y la originalidad filosófica de Santo Tomás fue que desde su juventud (terminó el *"De ente et essentia"* en 1255 con sólo 30 años, habiendo nacido en 1225) consideró el ser como el acto último/supremo de toda esencia, la cual se remonta a la potencia. Así, mientras que Aristóteles se había detenido en la composición de materia/forma, potencia/acto, el "Doctor Común" u oficial de la Iglesia le supera e innova con la composición de esencia/ser ([26]). Más tarde, en 1266, a la edad de 41 años, retomará el concepto de ser y precisará que "el ser es el acto de todo acto y la perfección de toda perfección" (con la «Questione disputata» *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9; y la *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1 ad 3). "*La esencia no sería nada si el ser no la hiciera tal*" (*De potentia*, q. 3, a. 5, ad 2), es decir,

---

[25] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, Brescia, Queriniana, 1953, pág. 393 y 405.

[26] Hay que tener en cuenta que hasta finales del siglo XV el texto básico para el estudio de la teología, incluso entre los dominicos, fue el *«Libro de las Sentencias»* de PEDRO LOMBARDO da Novara († 1160). Sólo en el siglo XVI la *«Summa teología»* de Santo Tomás se convirtió en un texto escolar oficial. Sin embargo, una cierta falta de método crítico hizo que se atribuyera al Angélico opúsculos espurios. De ahí que para la distinción real del ser y la esencia se remitía al agustino EGIDIO ROMANO (que la negó en contra de lo que escribió Tomás de Aquino, y muchos tomistas, pero no todos le siguieron, cfr. C. FABRO, *Neotomismo e suarezismo*, [1941], reimpresión Segni, Ediciones Verbo Incarnato, 2005, págs. 95-103). A pesar de ello, los grandes comentaristas del Aquinate (Capreolo † 1444, Ferrarense † 1528, Gaetano † 1534, Bañez † 1604, Juan de Santo Tomás † 1644) afirmaron la distinción real (negada por Suárez), aunque sin profundizar en el concepto de acto de ser verdaderamente distinto de la esencia, como acto supremo de todo acto, esencia y perfección de toda perfección (cfr. C. Fabro, «Enciclopedia Cattolica", Ciudad del Vaticano, vol. XII, 1954, entrada *"Tommaso d'Aquino"*, col. 285-286)

el ser hace salir ("*ex-sistere*") la esencia de la nada y de su causa y le da la existencia. En cambio, todo acto que no es puro se compone de una potencia participante al ser o acto puro. La esencia es en sí misma perfección primera, pero está en potencia respecto al ser como acto último/supremo. Dios es el acto puro de toda potencia o Ser per se subsistente, el Ser *a se*, el *Ipsum Esse* o aquel Ente cuya esencia es el ser, mientras que todas las demás esencias no *son* su ser, sino que lo reciben o lo *tienen*. Sólo Dios es su mismo ser "*ipsum esse suum*". *Deus solus est suum esse*; todas las criaturas son entes por participación en cuanto que su esencia participa del ser y, por tanto, su esencia está en potencia respecto al ser, que es el acto último de toda realidad: en definitiva, son esencias que tienen o participan del ser. *«Deus est ens per essentiam, et alia per participationem»* [Dios es el ser por esencia, y los otros por participación – ndt] (*S. Th*. I, q. 4, a. 3, ad 3). Por tanto, en todo ser creado hay composición de esencia/ser, así como de potencia/acto. En resumen, si Dios es el acto puro ("*Actus separatus*") de ser y las criaturas son entes compuestos de esencia/ser, esto significa que sólo Dios es el ser infinito y perfectísimo (*De pot.*, q. 7, a. 2, ad 9; *S. C. Gent*., lib. I, c. 28; *S. Th*., I, q. 4, a. 2), mientras que las criaturas son finitas e imperfectas ([27]). La noción de ser en cuanto supremo y la noción de participación resuelven todos los problemas que el aristotelismo y la patrística, aún no sistematizados

---

[27] Cfr. E. Hugon, *Cursus philosophiae thomisticae*, París, Lethillieux, 1903, quizá el mejor manual de filosofía y especialmente de metafísica tomista. F. OLGIATI, *L'anima di San Tommaso*, Milán, Vita e Pensiero, 1924. G. MATTIUSSI, *Le XXIV tesi della filosofia di San Tommaso d'Aquino*, Roma, Gregoriana, 1924. M. L. GUERARD DESLAURIERS, *La preuve de Dieu et les cinq voies*, Roma, Lateranense, 1966. CORNELIO FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milán, Vita e Pensiero, 1939. ID., *Partecipazione e causalità in S. Tommaso*, Turín, SEI, 1961. TOMAS TYN, *Metafísica de la sustancia*. *Partecipazione e analogia entis*, Bolonia, ESD, 1991; reimp. Verona, Fede e Cultura, 2009. editado por GIOVANNI CAVALCOLI.

y completados por la escolástica, no habrían podido afrontar de manera totalmente adecuada. Piénsese, por ejemplo, en las cuestiones planteadas por la filosofía moderna (desde Descartes † 1650 hasta Hegel † 1831) como el inmanentismo panteísta, que es refutado por el Ser por esencia o *a se*, realmente distinto del ser por participación *ab alio*, compuesto de esencia y de ser, que no *es* su ser, sino que *tiene* o recibe y *participa* el ser. Toda la modernidad, incluso la que no es explícitamente hostil al cristianismo (de Malebranche † 1751 a Rosmini † 1855) ([28]), así como la que es abiertamente incompatible con la Revelación (Descartes †1650, Kant † 1804, Fichte †1814, Schelling †1854, Hegel † 1831), encuentra una respuesta (la primera) y una refutación radical (la segunda) a partir de la teoría del *actus essendi* y de la participación. En cuanto a la posmodernidad (de Nietzsche † 1900 a Freud † 1939 y sus vástagos: Escuela de Frankfurt y Estructuralismo francés), que se caracteriza por un sustancial nihilismo metafísico (gnoseológico y ético) o destrucción del ser (cognoscible y moralmente bueno), encuentra en la metafísica del ser el dique que se interpone entre lo

---

[28] Siguiendo los pasos del P. Maréchl y de Rahner, también Juan Pablo II, en su segunda Encíclica (de 1980) "*Dives in misericordia*" nº 1 escribió que: "Mientras las diversas corrientes del pensamiento humano en el pasado y en el presente han sido y siguen siendo proclives a dividir e incluso a oponer el *teocentrismo* al *antropocentrismo*, la Iglesia [del Concilio Vaticano II - nde] [...] trata de unirlos [...] de manera orgánica y profunda. *Y éste es uno de los puntos fundamentales, y quizá el más importante, del magisterio del último Concilio*". También aquí, la distinción entre "esencia/ser" y "ente por participación/no participado", separa clara e irreconciliablemente el teo y el antropos/centrismo, ya que sólo uno es el acto puro, no mezclado con potencia, no compuesto de ser y esencia, que *es* su propio ser, mientras que el mundo y el hombre están compuestos de potencia/acto, esencia/ser, son entes por participación, *tienen* el ser, son verdadera e infinitamente distintos del Ser mismo subsistiendo por su esencia. Como se ve, el verdadero y original tomismo es el freno a todo error antiguo revestido de nuevo.

que es y la nada hacia la que querría tender la posmodernidad que, por odio satánico contra el propio Ser subsistente o impartido, pretende destruir el ser por participación, en cuanto existente ('enti-cidio'), en cuanto conocible («razio-cidio») y en cuanto bueno («mori-cidio»), del mismo modo que Satanás tienta al hombre o ente por participación (creado a «imagen y semejanza de Dios», inteligente y libre) para golpear indirectamente a Dios o Acto puro, Ser por esencia. De ahí que el inmanentismo panteísta (orgullo autoexaltante), el nihilismo teórico (autodesprecio) y el neomodernismo sean refutados en germen por el tomismo original. Esto es lo que hicieron la Segunda y la Tercera Escolástica.

León XIII, San Pío X, Pío XII y el tomismo

El padre Cornelio Fabro escribe que León XIII con su Encíclica *Aeterni Patris* de 1879 lanzó el renacimiento del neotomismo frente a la filosofía moderna y subjetivista, que bajo Pío IX y su pontificado había dado origen al tradicionalismo (De Bonald † 1840, de Lamennais † 1854, Bautain † 1867, Bonnetty † 1879) o el fideísmo francés, el ontologismo italiano (Gioberti † 1852 y Rosmini † 1855) y el neoidealismo germánico (Hermes † 1831 y Günther † 1863). El papa Pecci llamó a desconfiar de cualquier síntesis directa entre la doctrina cristiana y la filosofía moderna y a presentar el tomismo como la antítesis completa del subjetivismo inmanentista de la modernidad, que por su parte con Feurbach († 1872) había comprendido perfectamente que la vieja doctrina teológica que había que destruir para sustituirla por el «nuevo Cristianismo» era el tomismo (cf. *Esencia del Cristianismo*). San Pío X estimuló el estudio sistemático del tomismo para hacer

frente al modernismo ([29]) con la Encíclica *Sacrorum Antistitum* de 1 de septiembre de 1910: *«Aquinatem parum deserere, praesertim in re methaphysica, non sine magno detrimento esse. Parvus error in principio magnus est in fine"* [Desatender a Aquino, especialmente en cuestiones metafísicas, no es sin gran detrimento. Un pequeño error al principio se convierte en un gran error al final - ndt*]*, con el "Motu proprio" *Doctoris Angelici* de 29 de junio de 1914, y finalmente con la lista de 24 puntos o tesis de la filosofía tomista, elaborada por el P. GUIDO MATTIUSSI († 1925) y Monseñor BIAGIOLI DE FIESOLE y publicada por la Santa Congregación de Estudios el 27 de julio de 1914. Benedicto XV les dio fuerza de ley introduciendo en el CIC la obligación para todas las escuelas católicas de seguir los principios de Santo Tomás en filosofía y teología (can. 580 § 1 y can. 1366 § 2). Pío XI, en la Constitución Apostólica *Deus scientiarum Dominus* de 1931, reafirmó el valor de los cánones del CIC mencionados. El padre Fabro concluye ([30]) que la distinción real entre esencia y ser como acto supremo pertenece a la naturaleza del tomismo, mientras que apartarse de ella —como amonestaba San Pío X en el "Motu proprio" *Doctoris Angelici*— es peligroso, ya que se abandona el "*camino seguro*" para alcanzar la verdad, corriendo así el riesgo de extraviarse. Por último, el 12 de agosto de 1950, Pío XII condenó en *Humani generis* el neomodernismo ([31]), que había vuelto a asomar la cabeza en los años treinta y cuarenta. El padre Garrigou-Lagrange,

[29] "Enciclopedia Cattolica", Città del Vaticano, vol. XII, 1954, entrada "*Tommaso d'Aquino*", col. 288

[30] Ibidem, col. 289.

[31] A. GEMELLI - R. GARRIGOU-LAGRANGE - F. OLGIATI - C. CALVETTI, *Commento alla Enciclica "Humani generis"*, Milán, Vita e Pensiero, 1951, «Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore», número 1. Cfr. también *«Commentario all'Enciclica Humani generis»* en «Euntes Docete», Roma, Propaganda Fide, números 1° y 2°, 1951.

que contribuyó a la redacción material de la encíclica, escribió que «el *error fundamental* que condena es el relativismo filosófico, que conduce al relativismo dogmático. [...] ¿De dónde procede este relativismo, que ha tenido su influencia en los últimos tiempos en ciertos ambientes católicos? Deriva tanto del empirismo sensista y del kantianismo, como del idealismo evolucionista de Hegel. [...]. Este relativismo filosófico ha influido en algunos teólogos [...] y tiende a aparecer cada vez más en algunos ensayos de la "nueva teología", en los que se dice que las fórmulas dogmáticas a la larga envejecen, ya no se ajustan al progreso de la ciencia y de la filosofía, y entonces deben ser sustituidas por otras afirmaciones "equivalentes", pero igualmente inestables. [...] A veces se dice incluso que los sistemas filosóficos modernos deben ser bautizados como Santo Tomás hizo con el sistema aristotélico. Pero para ello son necesarias dos cosas. En primer lugar, habría que tener el genio de Santo Tomás, y después habría que ser capaz de bautizar los sistemas filosóficos. Para ser bautizado hay que tener un alma racional. Un sistema que se basa enteramente en un principio falso no puede ser bautizado ([32]). Por ejemplo, el materialismo, que niega el alma, no puede bautizarse, ni tampoco el espiritualismo idealista, que niega la materia. Pues el alma del niño presupone un cuerpo al que informar. El ángel o el muerto, cuya alma ha abandonado el cuerpo, no pueden ser objeto de bautismo. Sin embargo, tienen esta pretensión algunos filósofos, ya sean católicos (P. ANTONIN-DALMACE SERTILLANGES o.p., 1863-1948 ([33]); JOSEPH MARÉCHAL

---

[32] *La sintesi tomistica*, cit., pág. 541, 542, 543, 547.

[33] Nacido en Clermond-Ferrand (Francia), profesor de filosofía moral en el Instituto Católico de París, comparó las filosofías modernas con el cristianismo para asegurarse de que este último pudiera adaptarse a sus exigencias. Escribió *St. Thomas d'Aquin*, París, 1910, a la luz del rosminianismo.

s.j., 1878-1944 ([34]); P. GIUSEPPE ZAMBONI, 1875-1950) ([35]), ya sean laicistas (GIUSEPPE SAITTA, 1881-1965) ([36]), o cristianos semi-idealistas-espiritualistas (ARMANDO CARLINI, 1878-1959) ([37]).

---

[34] Nacido en Charleroi en Bélgica, profesor de historia de la filosofía en Lovaina, intentó conciliar el tomismo con el kantismo en sus obras *Le thomisme devant la philosophie critique*, Lovaina-París, 1926; *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*, en "Revue néoscholastique de philosophie", n° 28, 1927; *de la Renaissance à Kant*, Lovaina, 1933. Karl Rahner se refiere a él en su "giro antropológico" (cfr. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milán, Rusconi, 1974).

[35] Nacido en Verona, profesor de criteriología y gnoseología en la Universidad Católica del Sagrado Corazón de Milán desde 1921, sostuvo, bajo la influencia del rosminianismo, que el sujeto no capta directamente el objeto (*La gnoseologia come fondamento della filosofia dell'essere*, Milán, 1932; *La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino*, Milán, 1934), por lo que tuvo que abandonar la Universidad Católica.

[36] Nacido en la provincia de Enna, profesor de filosofía moral y luego teórica en la Universidad de Bolonia. Estudió sobre todo el Renacimiento italiano como inicio del inmanentismo que más tarde se desarrolló en el idealismo alemán (*La filosofia dell'immanenza*, Bolonia, 1953). Fue un crítico de toda la teología, llamada por él con desprecio «teologismo», tanto platónico-agustiniana como aristotélico-tomista, ya que para él son el peor enemigo del hombre, pues destruyen su libertad y personalidad y, por tanto, deben ser sustituidas por la religiosidad idealista del hombre moderno "autocreador". También escribió sobre la filosofía escolástica (*La scolastica del XVI sec. e la politica dei Gesuiti*, Turín, 1911; *Le origini del Neotomismo nel XIX sec.*, Bari, 1912; *Il carattere della filosofia tomistica*, Florencia, 1934). Según él, el tomismo es la defensa del monoteísmo metafísico como *trampolín para la política de poder temporal de los papas*.

[37] Nacido en Nápoles, sucesor de Giovani Gentile en 1922 en la Normale Superiore de Pisa, mantuvo siempre una tendencia idealista-gentileana junto a un cierto espiritualismo o existencialismo cristiano, al que llegó tras un grave duelo familiar. Según él, Kant completó a Santo Tomás (*S. Tommaso d'Aquino*. *Ragione e fede*, Bari, 1949).

El poder asimilador y refutador del tomismo

CORNELIO FABRO (*Intorno alla nozione tomista di contingenza*, en “Rivista di filosofia neoscolastica”, 1938, pág. 132 y sig..) afirmando que la distinción real esencia/ser y la noción de participación, corazón del tomismo original, son la *condena* del inmanentismo como desviación teológica y al mismo tiempo son la *definición* de la criatura como contingente y finita y del Creador como necesario e infinito. Es precisamente la composición esencia/ser la que desacredita todo antropocentrismo inmanentista y panteísta que es la base de la modernidad subjetivista (Descartes-Hegel) y de la posmodernidad voluntarista y nihilista (Nietzsche-Freud, Escuela de Frankfurt/Estructuralismo francés). Por otra parte, el padre REGINALDO GARRIGOU-LAGRANGE escribe que «el tomismo puede asimilar lo que hay de verdadero en las diversas corrientes existentes en la filosofía contemporánea, rechazando al mismo tiempo lo que hay de falso [...]. Por ejemplo, el materialismo es verdadero en la medida en que afirma la existencia de la materia, pero es falso en la medida en que niega el espíritu; y viceversa el espiritualismo [...]. El tomismo se opone profundamente al kantianismo y a las concepciones que de él se derivan» ([38]). Añade además que el nihilismo que declaró: “Dios ha muerto” es una consecuencia lógica y última de la negación sofista e idealista del principio de no contradicción, que es necesario y del que nadie puede escapar ya que «¿Puede Hegel ser Hegel y, al mismo tiempo y bajo la misma relación, no ser Hegel? Si se cuestiona este principio, se llega al nihilismo completo [...], es hacer una afirmación que se niega a sí misma y que es destruir todo lenguaje y admitir que no se puede hablar; todas las palabras serían sinónimas. [...] Esto conduce al nihilismo doctrinal,

---

[38] *La sintesi tomistica*, Brescia, Queriniana, 1953, págs. 383, 384, 385.

moral y estético, al nihilismo completo, y ya no hay nada, ni ser, ni unidad, ni verdad, ni bien, ni mal, ni devenir, todo desaparece» ([39]).

La fuerza constructora del tomismo

León XIII apoyó en 1879 el renacimiento del tomismo. «El programa del Papa Pecci era la construcción de una “nueva” civilización cristiana: veía la filosofía como un muro importante e insustituible en la construcción del nuevo edificio. Podía aportar una ayuda indispensable a su gran designio, que no *difería* del de su predecesor Pío IX: *la restauración de la sociedad según los principios cristianos*. Pero León XIII [...] había comprendido que la restauración de la sociedad cristiana pasaba por la *restauración de la inteligencia cristiana* y que era vano emprender la reconstrucción de un orden social integral, que iba a ser el tema de sus grandes encíclicas posteriores, desde la *Immortale Dei* y la *Libertas praestantissimum* hasta la *Rerum novarum*, si antes no se imponía una rigurosa disciplina de pensamiento en todas las escuelas católicas. En otras palabras, el renacimiento del tomismo por León XIII estaba ciertamente inspirado por una intención filosófica, pero *iba mucho más allá del “tomismo de los profesores”*, ya que estaba convencido de que el problema de una filosofía cristiana y el problema de una política cristiana no son más que el aspecto especulativo y la fase práctica del mismo problema. Este proyecto pretendía [...] recuperar para el catolicismo el terreno que había perdido desde el siglo XVIII ([40]). En el siglo XX hubo grandes filósofos tomistas que sondearon el pensamiento del Doctor oficial de la Iglesia y lo emplearon para refutar los errores del siglo y

---

[39] *ibid*, pág. 495.
M. CORDOVANI, *L’attualità di S. Tommaso*, Milán, 1924.
[40] B. MONDIN, *Storia della metafisica*, Bolonia, ESD, 1998, 3° vol., pág. 652.

construir una filosofía política capaz de hacer reinar a Cristo en la Sociedad. Entre ellos se encuentran los siguientes.

Capítulo 4º

LA IMPORTANCIA DEL CONCEPTO FILOSÓFICO DE ANALOGÍA APLICADO A LA TEOLOGÍA

De Gaetano al Padre Tyn, del Ferrarense al Padre Fabro

Introducción

En la antigüedad pagana, la historia del concepto de analogía como "proporción matemática" o "razón de razones" (*analogía de proporcionalidad*) tuvo sus precursores en Heráclito († 480 a.C.) y Parménides (siglo V a.C.). Mientras que hay que esperar a Proclus († 485 d.C.) para tener la noción de "un término con un término o capacidad de recibir el ser participado" (*analogía de atribución*). La cuestión de la analogía fue y sigue siendo muy debatida incluso en los círculos tomistas. El ANGÉLICO la utilizó ampliamente sin dar una definición y división explícitas, pero se sirvió de ella —a través de ejemplos— principalmente para poder hablar de Dios sin equivocarse (nihilismo teológico o apofatismo) ni univocase [entes que tienen igual naturaleza o valor - ndt] (panteísmo). Existen básicamente dos escuelas tomistas que tienen una comprensión diferente de la analogía:

a) la que va desde el GAETANO († 1534) hasta el P. REGINALDO GARRIGOU-LAGRANGE († 1964) y el P. TOMAS TYN († 1990), y

b) la que va desde el FERRARENSE († 1528) hasta el P. CORNELIO FABRO († 1995), el P. TITO SANTE CENTI († 2011) y el P. TITO TYN († 1990).

Además, en la *IV* de las *XXIV Tesis del Tomismo* (DS, 3604) encargadas el 29 de julio de 1914 por San Pío X a don Guido Mattiussi, aprobadas el 27 de julio de 1914 y promulgadas el 7 de marzo de 1916 por Benedicto XV, se hace mención explícita de la "analogía de atribución" y de la "proporcionalidad".

S. Tomás y las dos escuelas tomistas

S. TOMÁS († 1274) enseña y demuestra que Dios es la Primera Causa del mundo. Así pues, entre Dios y el mundo existe una relación de semejanza (*omne agens agit sibi simile*) [todo agente actúa conforme a su naturaleza o todo agente actúa de acuerdo a su semejanza, es decir, que las acciones de un ser están en consonancia con su propia naturaleza o esencia – ndt], pero se trata de una "semejanza disemejante" o analogía. La analogía que se basa en la causalidad eficiente y subraya principalmente la *dependencia causal, o creatural, de los entes respecto a Dios* es la de la atribución intrínseca. Así pues, me parece que la analogía más susceptible de hacernos hablar de Dios es la analogía de atribución intrínseca (FERRARENSE, FABRO, MONDIN), aunque la analogía de proporcionalidad sirva para subrayar la diversidad infinita o sustancial entre la esencia de los entes creados y la del *Ens a se*. De ahí que, lejos de ver las dos escuelas como dos ejércitos "uno contra el otro armados", sea necesario, después de distinguir las dos diferentes interpretaciones de la analogía, unificarlas por los fines accidentalmente diferentes a los que sirven: poner de relieve la distancia infinita entre la esencia creada y la increada y la dependencia de causa/efecto más anterioridad/posterioridad entre Dios y las criaturas. En efecto, la *analogía de la*

proporcionalidad ([41]) subraya especialmente la *infinita distancia metafísica de la naturaleza de los entes con respecto a Dios* (sus esencias están infinitamente alejadas de la divina). En cambio, la *analogía de la atribución intrínseca* (el ser pertenece *per prius*, como causa, a Dios y sólo como efecto y *per posterius* a las criaturas, aunque intrínsecamente) acentúa sobre todo la *dependencia causal, o creatural, de los entes respecto a Dios* (cf. *S. Th.*, I, q.3, a. 7, ad 1; ibid., I, q. 13, a. 5; *Comp. Th.*, c. 130, n. 261; *I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2; ibid., d. 19, q. 5, a. 2, ad 1; *In II Sent.*, d. 19, q. 9°. 5; *Comm Ethica*,

---

[41] LA ANALOGÍA DE PROPORCIONALIDAD significa *similitud de relación*. Cada categoría de entes *tiene su propio modo de ser* y entre estos modos de ser hay una cierta *similitud de relación*. Por ejemplo, Dios es semejante a su ser, como el hombre es semejante al suyo, como el animal es semejante al suyo, como la planta y el mineral son semejantes a los suyos. La esencia de Dios y la de las criaturas mencionadas son sustancialmente diferentes, pero son semejantes porque cada una de ellas *tiene el ser que le es proporcionado* (*semejanza proporcional* y no de una a otra). Se trata de una *semejanza de relaciones en la medida en que tienen —cada una a su manera— el ser que le corresponde* o que le es proporcionado a él. Es una relación compleja, una relación de razones o proporciones.

Por otra parte, en la ANALOGÍA DE LA ATRIBUCIÓN INTRÍNSECA se trata de una *relación* simple *de unos con otros*, de Dios con la criatura, *según la causalidad eficiente* que implica una *dependencia* del efecto sobre la causa y una *prioridad/posterioridad* de la causa sobre el efecto. Es todo lo contrario del panteísmo, de hecho, es la refutación más explícita del mismo. De hecho, es sólo en la cuarta vía (basada en el concepto de participación y la analogía de la atribución) en la que Dios es calificado como la *"causa del ser"* Santo Tomás llega a Dios como el *Creador de todos los entes*. (*S. Th.*, I, q. 2, a. 3). El análogo secundario (ente) sólo puede ser concebido y definido en relación con el análogo principal (Dios), que entra intrínsecamente en el análogo secundario como su causa eficiente. Por ejemplo, cuando hablamos de *ens ab alio*, el *alio* (que es el *Aseitas*) entra intrínseca y directamente en la criatura o análogo secundario y le da una parte de su *Ens a se*. Así, el ser/esencia/ente se dice intrínseca y formalmente también del análogo secundario, no en virtud de la proporcionalidad, sino en virtud de la atribución basada en la causalidad eficiente (cf. R. M. MC INERNY, *La logic of Analogia*, La Haya, 1961).

I, lectio 7, nos. 95-96; *De pot*., q. 7, a. 1, ad 8; *De Ver*., q. 2, a. 11; *S. Th*., I, q. 105, a. 1, ad 1; *Commento ai Nomi divini* editado por el P. *Battista Mondin*, Bolonia, Edizioni Studio Domenicano, 2004, 2 vols.).

Las objeciones gaetanianas del P. Tomas Tyn a los neo-tomistas "revisionistas

Según el filósofo dominico checo TOMAS TYN, fallecido en Bolonia en 1990, la analogía de la atribución intrínseca (que "*sólo* relaciona sujeto con sujeto") se remonta a FRANCISCO SUÁREZ († 1617), que *en esto* escapa al panteísmo por un estrecho margen. Además, el carácter intrínseco de la analogía de atribución *le viene de la proporcionalidad* ("relación de relaciones entre distintos sujetos") que ella posee y no como atribución. Por tanto, la analogía de atribución abriría la puerta al panteísmo.

Respondo

GAETANO en su tratado *De nominum analogia* afirma que la analogía de *atribución es sólo extrínseca* y niega la existencia en SANTO TOMÁS de una analogía de atribución *intrínseca*. También prefiere la analogía de proporcionalidad propia a la analogía de atribución. Ahora bien, con el siglo XX y la "revisión" de la metafísica tomista como metafísica del *esse ut actus ultimus* y de la *participación*, que no es simplemente la metafísica de la sustancia (que era propia de Aristóteles), se ha revisado también la noción de analogía tomista, distinguiéndola de la de GAETANO, que descuidó la originalidad de la metafísica tomista del ser y de la participación, manteniéndose firme en la metafísica de la sustancia o esencia aristotélica. Además, GAETANO sólo se basó en un texto de SANTO TOMÁS (*Comentario a las Senten-*

cias de Pedro Lombardo, I, d. 19, q. 5, a. 2) para tratar de la analogía, mientras que el Angélico ha escrito sobre la analogía en muchas de sus otras obras. Incluso el P. TOMAS TYN (*Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, Bolonia, 1991) se basó en un único texto del Angélico (*Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, V, lect., 8, n. 879) para reafirmar la doctrina gaetana sobre la analogía. Los neotomistas "revisionistas" —tras el impulso magisterial dado por San Pío X en 1914 al tomismo como baluarte antimodernista— afirman que en la analogía de atribución intrínseca hay una analogía principal, que posee una perfección pura (por ejemplo, el ser/la bondad...) *por esencia o infinitamente*, y hay análogos secundarios, los cuales tienen dicha perfección *per participationem et non per essentiam*, es decir, reciben o participan *en manera limitada y finita* de la perfección pura (ser, bondad, verdad...) del análogo principal que es Dios. Esta analogía de atribución intrínseca subraya bien el orden de *prioridad y posterioridad* y la *dependencia causal/efectiva* entre el análogo principal y el análogo secundario. SANTO TOMÁS, al tratar de la analogía y emplearla en teología para hablar de Dios, no se molestó en *definir el concepto* de forma explícita y sistemática; lo dio por supuesto. Mucho menos proporcionó una *distinción* precisa y definitiva de la analogía, sino que presentó innumerables divisiones de la misma de vez en cuando, ilustrándolas con ejemplos. Esto provocó una larga polémica entre los tomistas que aún no se ha calmado. GAETANO, que veía en Santo Tomás sólo a un repetidor y comentarista de Aristóteles, presentó tres (desigualdad, atribución y proporcionalidad); SUÁREZ († 1617) cuatro (atribución intrínseca/extrínseca, proporcionalidad propia/metafórica). La posición de SUÁREZ sobre la univocidad del ser (tomada de DUNS ESCOTO † 1308) no puede seguirse y *es ésta* la que abre la puerta al panteísmo, no la cuádruple división de la analogía como afirma erróneamente el P. TYN († 1990). En efecto, SUÁREZ niega la analogía, ya que el concepto

de ser —según él— no es unívoco, equívoco y análogo, sino absolutamente uno (*Disp. Meth*., dist. 2, secc. 2-3). Por el contrario, SANTO TOMÁS, gracias a la analogía, puede hablar de Dios, que es análogo a las criaturas, es decir, sustancialmente distinto por ser infinito, pero relativamente semejante en cuanto al ser, que las criaturas *tienen en grado limitado*, mientras *que sólo Dios es su mismo ser por esencia*. La negación de la analogía tiende al nihilismo teológico o apofatismo, que sostiene que es completamente imposible para el hombre decir nada acerca de Dios o conocer alguno de sus atributos divinos (*Contra Gent*., l. I, cc. 32-34; *S. Th*., I, q. 4, a. 3 ad 3; ibid., q. 13, a. 5). La cuádruple *división* suareziana de la analogía (a pesar de la falsa noción que el jesuita español tenía del concepto análogo) se ha convertido en clásica en los círculos tomistas y es comúnmente sostenida en la actualidad. Dada la reputación de Gaetano como gran comentarista de la Suma Teológica y la mala reputación de SUÁREZ en metafísica (como negador de la distinción real entre ser y esencia en las criaturas, que —*ella y no la cuádruple distinción de la analogía— abre la puerta al panteísmo*), la teoría o definición de la analogía de GAETANO o TOMMASO DE VIO († 1534) fue tenida hasta el siglo XX como la más segura. Él niega la existencia de la analogía de atribución intrínseca y sólo admite la analogía de proporcionalidad propia como funcional al discurso sobre Dios. Pero SANTO TOMÁS habla repetidamente de una analogía *per prius et posterius*, que es la de la atribución. Uno de los primeros tomistas en criticar la teoría de GAETANO fue el FERRARIENSIS o *Francesco de' Silvestri* († 1528) en su *Comentario a la Suma contra los gentiles*, que fue leído y alabado por el mismo GAETANO. FERRARESE sostiene que en la analogía el elemento esencial es el *ordo unius ad alterum seu ad unum* [el orden de uno hacia otro o hacia uno mismo –ndt] y, por tanto, la existencia de un análogo principal. Aunque no lo nombra explícitamente, se refiere a la analogía de atribución. La analogía relativa a

la teología o al problema de los “Nombres Divinos” para el Doctor Común (*S. Th.*, I, qq. 12-13, *Comentario a los Nombres Divinos de Dionisio Areopagita*) es una predicación *unius ad alterum per prius et posterius* (es decir, el ser se atribuye a Dios y a las criaturas); se trata de una atribución intrínseca en cuanto que el ser es intrínseco a Dios y a las criaturas, pero *per prius et per essentiam* al Creador y *per posterius et per participationem* a las criaturas. Por tanto, no es la predicación de *duorum vel plurium ad unum* [dos o más cosas en relación a una sola - ndt] (por ejemplo, la salud se atribuye al hombre, a la medicina, al filete, al aire...); esta última es una atribución extrínseca y la salud se encuentra intrínsecamente sólo en el análogo principal (el hombre) mientras que es extrínseca a los análogos secundarios y no especifica ninguna prioridad/posterioridad entre ellos. Me parece claro, pues, que en teología el uso de la analogía de la atribución intrínseca es más apropiado que el de la analogía de la proporcionalidad. Porque Dios es bueno y el hombre es bueno, pero antes de todo (*per prius*) Dios es bueno y luego el hombre también es bueno (*per posterius*) y lo es gracias a la bondad (*per essentiam* o infinita) de Dios, que es recibida por el hombre (*per participationem* o en grado limitado), es decir, tiene algo de bondad. Como se ve, la analogía de la atribución intrínseca expresa la presencia de Dios en las criaturas como su causa eficiente y su infinita trascendencia, como *Ser per essentiam*. En la analogía de proporcionalidad, en cambio, no hay analogía primera y segunda, sino que todas se analogan sin prioridad ni posterioridad. P. FABRO († 1995) niega que la interpretación de la analogía de Gaetano sea la más exacta para hacer teología, es decir, para hablar de Dios después de haber demostrado su existencia. Prefiere la analogía de la atribución intrínseca sobre todo en lo que se refiere al discurso teológico sobre Dios, para evitar el escollo del nihilismo teológico (equivocidad del ser,

Moisés Maimónides) y el peligro del panteísmo (univocidad del ser, ESCOTO/SUÁREZ). Según FABRO, SANTO TOMÁS, al explicar el sentido del lenguaje teológico, se refiere muy pocas veces a la analogía de proporcionalidad, mientras que habla a menudo de analogía *secundum prius et posterius*, que es la de atribución y precisamente analogía intrínseca, que se realiza según una relación de *prioridad* (del análogo principal sobre el análogo secundario) y de *dependencia* (del análogo secundario o *ens ab alio* del análogo principal o *Ens a se*); además, la analogía extrínseca no nos lleva a hablar de Dios y se aplica más bien a los entes creados (la salud atribuida al hombre, el paseo, el filete, el sol). La analogía se basa en la causalidad eficiente. Ahora bien, la relación entre causa y efecto implica necesariamente una cierta semejanza entre ellos. *Omne agens agit sibi simile*. Cuando la causa es Dios, el efecto, siendo una criatura finita, no puede ser igual a Dios, sino que existe una *ligera* semejanza junto a una *grandísima* desemejanza, y esto es una semejanza analógica. Todas las perfecciones que Dios comunica a las criaturas (incluso las perfecciones puras) nunca tienen paridad de posesión, ellas son poseídas *per essentiam* o *per participationem*. Además, esta posesión se produce según un *prius* et *posterius*, es decir, según una *prioridad* y una *dependencia*. Sobre todo, para comprender el significado de ser/esencia/ente (que está en el corazón de la metafísica tomista que asciende a Dios y desciende de Dios) la analogía más apropiada es la de la atribución intrínseca. El concepto fuerte de *ser como acto último de toda esencia* (que se le había escapado a GAETANO, que confundía *ser* y *existencia*) ([42]) se comprende mejor recurriendo a la analogía de la atribución intrínseca, que considera las relaciones entre análogos (relación de sujeto a

---

[42] El ser como acto último perfecciona la esencia, y así el ente, que es una esencia que tiene ser, sale fuera de su causa y de la nada y existe. La existencia (de *ex-esistere*, *salir*

sujeto y no relación de razones o proporciones) según prioridad y posterioridad. Ahora bien, el ser como acto tiene un análogo principal al que pertenece el *esse* en toda su plenitud y perfección, sin límite alguno, mientras que el *esse* se dice de los análogos secundarios o *per participationem*, en los que se realiza sólo parcial y finitamente, gracias a su relación con el análogo principal del que derivan su parte de ser. No puede decirse —como hace Tomas Tyn— que la intrinsicidad de la analogía de atribución le venga de la proporcionalidad. Por el contrario, le viene de la relación entre el análogo principal y el análogo secundario, que es una relación de causalidad/efecto y prioridad/posterioridad. Así, la atribución es intrínseca precisamente porque el ser se atribuye *per prius et causaliter* al *Esse per essentiam* y *per posterius et effectualiter* al *ens per participationem*. El acto de ser pertenece a todos los análogos, pero *a pleno título* sólo al *Esse per essentiam* del que todo otro análogo secundario recibe el *esse per participationem*. Sólo Dios es su propio ser (*Ego sum qui sum, Javèh*), mientras que todas las criaturas *tienen sólo una parte finita de ser* que les es dada por Dios. Así pues, la relación de prioridad y posterioridad no es meramente extrínseca o nominal, sino intrínseca y real, como la que existe entre una causa eficiente y su efecto: una relación de participación. Los entes finitos tienen el acto de ser porque lo han recibido del *Esse per essentiam*, que no *tiene* ser, sino que *es*

---

fuera) es el efecto del ser como acto último que es la causa de la existencia. Esta noción originaria del ser como acto último es la cúspide de la filosofía tomista, que supera a la filosofía aristotélica, que se detenía en la esencia y no llegaba al ser que actúa últimamente toda esencia. Gaetano (a pesar de la brillantez de su Comentario a la Suma Teológica) no captó esta originalidad del Angélico, confundió el ser con la existencia y presentó un tomismo como un simple comentario, aunque profundo, sobre Aristóteles.

el *mismo Ser subsistente*, el *Esse ipsum subsistens*. La analogía de la atribución intrínseca pone bien de relieve el nexo *causa/efecto* y el orden de *prioridad/posterioridad* entre Dios y los entes creados. Por eso es el centinela más válido contra el panteísmo, el cual se encuentra *virtualmente* en ESCOTO y SUÁREZ por su concepción del ser como unívoco y no por la buena sistematización suareziana de la *división del concepto de analogía*. La analogía de atribución intrínseca no es sólo una *semejanza de relaciones o de proporcionalidad*, sino que es una *semejanza directa entre los análogos*. Eso sí: esto no es un defecto sino una virtud. Ahora bien, S. TOMÁS insiste especialmente en su Comentario al De *Divinis Nominibus* de DIONISIO EL MÍSTICO en enseñar que la analogía más apta para hablar de Dios es la analogía de *unius ad alterum* [de uno hacia el otro –ndt], es decir, la de atribución intrínseca, que implica tres elementos: **1º)** orden de prioridad (Dios) y posterioridad (criaturas); **2º)** dependencia del análogo secundario (criatura) respecto del análogo principal (Dios); **3º)** semejanza entre los análogos (Dios/criaturas; de lo contrario nada podría decirse de Dios y se caería en el apofatismo o nihilismo teológico de MOISÉS MAIMÓNIDES † 1204). El P. FABRO echa por tierra la teoría del Card. GAETANO seguido por el P. TYN. La cuestión es muy larga (ha durado unos 500 años) y debatida. No me siento capaz de resolverla yo con absoluta certeza. Pero no tiraría por la borda la revalorización que hace el P. FABRO de la analogía de atribución, y creo que ciertas acusaciones del P. TYN a la analogía de atribución intrínseca (inexistente en SANTO TOMÁS, inventada por SUÁREZ y tendente al panteísmo) son sinceramente exageradas e infundadas. Ante todo, hay que recordar siempre que la relación que existe entre SANTO TOMÁS y los TOMISTAS es de analogía, donde hay una pequeña semejanza y una diferencia muy grande. Los dominicos solían decir: *"si vis intelligere Cajetanum, lege Thomam"* [si quieres entender a Cayetano, lee a Tomás - ndt]. De hecho, en

el tomismo, el Angélico es el análogo principal y nosotros sólo somos análogos secundarios.

La analogía tomista frente al apofatismo

DIONISIO EL MÍSTICO escribió entre otras una obra muy famosa *De Divinis Nominibus*, comentada y perfeccionada por SANTO TOMÁS DE AQUINO y posteriormente por el P. CESLAO PERA (1950[43] - 1972[44]) y finalmente por el P. BATTISTA Mondin (2004) ([45]) . Este escrito de Dionisio y el comentario-perfeccionamiento de Santo Tomás representan el más lúcido bastión y refutación de todas las formas tanto de *panteísmo* o monismo-univocismo (Parménides) como de *nihilismo teológico* o *apofatismo* (Maimónides). En ella, Dionisio enseña (y el Concilio Vaticano I definió infaliblemente, sesión III, canon 2, que el hombre, mediante la sola razón natural, puede probar con certeza, a partir de las criaturas, la existencia del Creador y puede también conocer algún atributo o perfección ("Nombres") del Ser mismo per se subsistente. Esto puede hacerse de diversas maneras: **1°)** *por causalidad*: las perfecciones mezcladas con algún límite (el ente por participación o las criaturas) se encuentran en Dios causalmente, en cuanto Dios

---

[43] S. *Thomae Aquinatis, In librum Beati Dionysi de Divinis Nominibus Expositio*, editado por CESLAO PERA, Roma-Turín, Marietti, 1950.

[44] CESLAO PERA, en *La Somma Teologica di San Tommaso d'Aquino*, editado por los dominicos italianos, Florencia, Salani, 1972, "Introducción General", Prefacio: *Le fonti del pensiero di S. Tommaso nella Somma Teologica*, págs. 60-77, cf. también *S. Th*., I, q. 13, aa. 1-12, *I Nomi Divini*, comentario y notas editado por el P. CESLAO PERA, Florencia, Salani, 1972, vol. 1, págs. 292-345.

[45] S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento ai Nomi Divini di Dionigi*, Bolonia, ESD, 2004, vol. I, "Introducción" editado por BATTISTA MONDIN, pág. 5 y siguientes Véase B. MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Brescia, Queriniana, II ed., 1975.

es su Causa Primera incausada; **2°)** *por afirmación*: las perfecciones puras sin ningún límite (ser, unidad, verdad, bondad y belleza) se encuentran formal o intrínsecamente en Dios y por tanto *se puede afirmar que Dios es* el Ser, el Uno, el Verdadero, el Bueno, el Bello por esencia o por sí mismo subsistente, contrariamente a la in-expresabilidad de la que habla Maimónides; finalmente **3°)** *por negación*: se excluye todo límite (cuerpo, muerte, mal) y se llega así al **4°)** *momento de eminencia*: las perfecciones puras se encuentran en Dios de manera eminente o superlativa (Dios *es* el Ser/la Bondad/la Verdad/la Belleza por sí misma subsistente o por su naturaleza), lo que trasciende todo límite humano, mientras que se encuentran en las criaturas de manera limitada y por participación (el hombre *tiene* algo de ser, verdad, bondad finitamente y de manera participada por Dios) ([46]). De ahí que Dionisio pusiera como premisa el «super» a todo nombre o atributo divino: Dios es súper-Ser/Bello/Verdadero/Bueno. ¡Atención! Las cuatro etapas deben tomarse juntas y no por separado, para no caer en error por defecto o error por exceso. El error por defecto es el *"apofatismo o agnosticismo*

---

[46] La «participación» es un concepto que SANTO TOMÁS toma prestado más de PLATÓN que de ARISTÓTELES; le servirá en la Cuarta Vía para demostrar la existencia de Dios. El Padre *Cornelio Fabro* (*La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milán, Vita e Pensiero, 1939; *Partecipazione e causalità in S. Tommaso*, Turín, SEI, 1961) ha puesto de relieve más que nadie el hecho de que Santo Tomás no es un puro comentarista de Aristóteles, sino el perfeccionador del Estagirita, que se detenía en el primer acto o forma sustancial o esencia, mientras que el Angélico señalaba que, si el primer acto (forma, sustancia-esencia) informa la potencia, la esencia a su vez se completa con el ser que es el acto último o perfección última de todas las formas, esencias y perfecciones primeras. De ahí que la metafísica de Aristóteles sea la filosofía de la esencia (acto primero), mientras que la metafísica tomista es la filosofía del ser (acto último), que se encuentra en las criaturas de forma limitada y por participación (*"partem-capere"*) del Ser infinito, incausado y causante de Dios que es el *ipsum Esse subsistens*.

teológico", que niega al hombre toda posibilidad de conocer y hablar de Dios; esta es la via de la "equivocidad" teológica, es decir, cuando se quiere hablar de Dios o hacer teología, sólo se dicen cosas equívocas o contradictorias sobre Él, y entonces sería mejor callar, ya que Dios es *inefable*, *indecible* e *inexpresable*. El error por exceso es la *"univocidad"*, que hace a la criatura de la misma sustancia que Dios (*monismo panteísta* ascendente o descendente), que nada tiene que ver con el tomismo estrictamente original y antimodernista. Por otra parte, según DIONISIO, SANTO TOMÁS y la sana razón sublimada por la primera (SANTO TOMÁS), la segunda (GAETANO y FERRARIENSIS) y la tercera escolástica (SANSEVERINO, LIBERATORE, ZIGLIARA, GREDT, HUGON, GARRIGOU-LAGRANGE, TYN, FABRO y MONDIN), los nombres de Dios, si son "perfecciones puras", se predican de Él por *"analogía"* ([47]), es decir, de una manera sustancialmente diferente y accidentalmente similar, es decir, el ser se encuentra en Dios de una manera formal y eminente (Dios *es* real e infinitamente *Ser*). mientras que el ser se encuentra en las criaturas de manera formal o intrínseca y real, pero de manera imperfecta y limitada (el ángel, el hombre, el perro, la planta, la piedra existen o *tienen* el ser, pero de manera limitada e imperfecta). Esta es la verdadera analogía tomista. Además, las criaturas y el Creador se parecen sólo en que existen (accidentalmente), mientras que difieren sustancialmente en que el Ser de Dios es infinito e incausado, mientras que el ser de las criaturas es causado y finito. Como vemos, la oposición entre los dos errores por exceso y defecto (panteísmo "univocalista" o *nihilismo teológico*), que se encuentran como dos barrancos, a derecha e izquierda, de una altísima montaña, que se levanta entre ellos *in medio et ad summum* (en el justo medio de la

[47] Cfr. TOMAS TYN, *Metafisica della sostanza*. *Partecipazione e analogia entis*, Bolonia, ESD, 1991; reimp. Verona, Fede e Cultura, 2009

altura o "profundidad" y no de la mediocridad) y la verdad (*analogía* de manera formal y eminente) es total e irreconciliable ([48]). De hecho, el error panteísta o el error de la *"univocidad"* entre Dios y la creación, afirma que el conocimiento y la unión plena con Dios se alcanza solo a través de la naturaleza humana, en virtud de un conocimiento intuitivo (ontologismo) y también mágico (*gnosis,* teurgia). El teólogo nihilista o agnóstico dice que el hombre es absolutamente incapaz de cualquier cosa con respecto al conocimiento de la existencia de Dios ("*equivocidad*") y *a fortiori* de sus atributos o nombres. La "*analogía*" del ente y de la fe (DIONISIO y SANTO TOMÁS y el Concilio Vaticano I) enseñan que se puede conocer la existencia e incluso algunos atributos o nombres de Dios. Por otro lado, la esencia (o "rostro de Dios") solo puede ser conocida o vista intuitivamente en el Cielo gracias a la *"Lumen gloriae"* que nos da la *"Visio Beatífica"*. Por lo tanto, el deseo natural de Dios es ineficaz por parte del hombre y está condicionado a la libre voluntad divina, contrariamente a lo que HENRY DE LUBAC enseñó en su libro *Suprannaturale* de 1946, una enseñanza condenada por Pío XII en *Humani generis* de 1950. Así, el verdadero tomismo (y no el trascendental de MARÉCHAL y RAHNER o el decadente-suareziano de DE LUBAC) ([49]) es el mejor antídoto para combatir cualquier forma de apofatismo, extremo o mitigado.

---

[48] Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu son existence et sa nature*, París, Beauchesne, 2 vol, 1919

[49] Cfr. C. FABRO, *Neotomismo e Neosuarezismo*, Piacenza, Alberoni, 1941, reimp. Segni, Edizioni Verbo Incarnato, 2007

La analogía como la mejor crítica del panteísmo

SANTO TOMÁS DE AQUINO en su *Comentario a las Sentencias* (I, d. 8, q. 1, a. 2) plantea la cuestión de "si Dios es el ser de todas las cosas" y responde que "Dios es el ser de todas las cosas no *esencialmente* sino *causalmente*". Es decir, Dios no es coesencial para el mundo, sino que es su causa eficiente y verdaderamente distinta, aunque sea omnipresente. Luego lo demuestra, distinguiendo tres tipos de causalidad eficiente: **a)** *causa unívoca*: causa y efecto son idénticos o de la misma especie (padre e hijo); **b)** *causa equívoca*: no hay identidad real, sino sólo una cierta semejanza cualitativa nominal vaga (el sol que calienta y las piedras calentadas se parecen en cuanto a la cualidad del calor, pero no son de la misma especie); **c)** *causa análoga*: hay una cierta semejanza accidental entre causa y efecto (*omne agens agit simile sibi*) mezclada con una desemejanza sustancial más pronunciada: por ejemplo, entre Dios y el hombre hay una cierta semejanza relativa a la relación causa/efecto, pero son sustancialmente diferentes, ya que Dios es *"a Se"*, las criaturas *"ab Alio"*. De ahí que Dios *produce* el ser del mundo según una semejanza débil e imperfecta en relación a la diferencia sustancial entre ambos. Por tanto, "el Ser divino *produce* el ser del mundo en cuanto que del Ser infinito procede o es *causado eficientemente* el ser de todas las criaturas" (*I Sent*., d. 8, q. 1, a. 2). En la *Suma contra Gentiles* (Lib. III, cap. 68), el Angélico especifica que Dios es omnipresente, pero "no se encuentra mezclado con el mundo: no es forma ni materia de cosa alguna, sino que se encuentra en sus criaturas como *causa eficiente agente*" Así, el mundo y las criaturas sólo pueden ser llamados "divinos" por participación e imitación en la medida en que son creados por Dios (*S. Th*., I, q. 45, a. 7; I, q. 91, a. 4). De este modo, el Aquinate elimina también cualquier posible equivoco inmanentista, distinguiendo la presencia, la inerrancia o la inmanencia del inmanentismo. Así, Dios no es sólo el *"Ens*

a Se”, sino que es también *“Ens a quo omnia alia derivantur*” [El Ente por quien todos los otros son derivados – ndt]. Como dice de nuevo SANTO TOMÁS: “quod dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis” [Lo que se dice ser supremamente tal en algún género es la causa de todo lo que pertenece a ese género – ndt] (*S. Th*, I, q. 2, a. 3)., es decir, Dios, que es el Ser Supremo es causa de todos los entes; así como *“omnia quae sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis”* (*S. Th*., I-II, q. 1, a. 1, sed contra), es decir, todos los entes derivan o participan del Principio del ente. Por tanto, Dios es *Ens a se a quo omnia alia sunt*; mientras que la criatura es *ens ab alio derivans et participans*. La FILOSOFÍA TOMISTA ha resumido así el pensamiento del Doctor Común: el verdadero problema es el de la coexistencia y conciliación de lo finito con el Infinito. Dicho esto, existen diversas escuelas filosóficas: **a)** o bien se dice que Dios lo absorbe en Sí mismo todo y que no existen entes finitos fuera del Ser Infinito de Dios (panteísmo monista); **b)** o bien, si existen otros entes, se añadirían a Dios, formando junto a Él una perfección aún mayor, pero esto es una falsa noción de Dios y equivale a negar el *verdadero* concepto de Dios (ateísmo); **c)** sin embargo, existe una tercera posibilidad: el ente finito existe, es un hecho, ahora bien, presupone una Causa incausada e Infinita, ya que una serie infinita de causas finitas y causadas no se explica por sí misma. Pues se permanece en el ámbito del efecto y no se llega a la causa primera o explicación de la realidad creada y causada. Si un ciego necesita un guía para andar bien, el guía no puede ser un ciego: aunque la serie de ciegos sea infinita, no puede guiar ni hacer andar bien al ciego último, es más, aumentaría la dificultad y el caos; así, si el ignorante necesita un maestro, el maestro no debe ser ignorante, de lo contrario nunca se llegará a la instrucción, aunque la serie de maestros ignorantes sea infinita. Así pues, hay que volver del efecto a la causa, de lo creado a lo Increado, de lo finito

a lo Infinito, y no se puede permanecer en el nivel de los efectos. La serie infinita de entes finitos nos haría permanecer en el efecto causado y no remontarnos a la Causa incausada. No hay que fijarse en la cantidad o longitud de la serie de eslabones de una cadena para explicar su existencia, sino que hay que remontarse a la cualidad de los eslabones que componen la cadena y desde el efecto finito o causado remontarse a una Causa incausada e Infinita. La criatura es distinta de Dios porque es finita, pero todo lo que *tiene* lo tiene o lo *participa* de Dios, que *es* el Ser por esencia y *no tiene* el ser de nadie ([50]). Por tanto, todo lo que hay de perfección en la criatura está de modo supraeminente e infinito en Dios. Así pues, la perfección de la criatura no añade nada a Dios. Dios y la criatura no forman un "más-Ser" o un "Super-Ser", sino sólo más entes, puesto que el ser de la criatura está participado o dado por Dios, del mismo modo que, si un alumno sabe algo en la medida en que el maestro se lo ha enseñado, dado o participado, maestro y alumno no hacen más ciencia, sino sólo más científicos. Así pues, **a)** entre el panteísmo (ser finito absorbido en Dios) y **b)** dualismo real o Deísmo (ser finito ajeno a Dios) hay una tercera posición: **c)** el ser finito de las criaturas, que participa o deriva de Dios (Ser Infinito), contiene en grado limitado esa perfección que es Infinita en Dios. Hay más entes, pero el Ser divino no crece (contra el monismo panteísta). Por tanto, si se excluye a) la identidad o univocidad entre Dios y el mundo, así como **b)** la separación absoluta o equivocidad dualista (especialmente del deísmo moderno), queda **c)** la participación causal y analógica. Dios es distinto de los demás entes, pero no está separado de ellos: como Infinito es distinto de los entes finitos, pero también

---

[50] Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milán, Vita e Pensiero, 1939; ID., *Partecipazione e causalità in S. Tommaso*, Turín, SEI, 1961.

está presente en todas partes como **Causa eficiente** y también final y ejemplar. De ahí que “el ente y el ser se diga de Dios y de los demás entes según la analogía de la proporcionalidad propia y de la atribución intrínseca. Dios *está* en relación con su Ser *del mismo modo* que cualquier otro ente está en relación con su ser. Sin embargo, el Ser de Dios es esencialmente distinto del de los demás entes: Dios es *el mismo Ser por su esencia*, mientras que cualquier otro ente *recibe, tiene o participa del ser*. Hay, pues, una cierta semejanza relativa y una diferencia sustancial entre el ser de los entes y el de Dios» ([51]) .

Metafísica y analogía como remedio para los males actuales

Ya hemos citado al padre MONDIN, que ve con razón en el nihilismo el resultado último del panteísmo: «Ya no se contempla a Dios, sino al hombre como creador de la realidad. Hegel es el punto culminante e insuperable de la cultura moderna: una época que se consuma en el ateísmo o *nihilismo absoluto*, como resultado del antropocentrismo o humanismo absoluto; *o bien Dios se identifica panteísticamente con el mundo, o bien se le niega* [ateísticamente] o se le *“mata”* [nihilísticamente] como realidad objetiva en sí y por sí misma existente» ([52]). GIOVANNI REALE habla del “nihilismo como raíz de los males actuales” ([53]) y propone la sabiduría clásica como terapia para los males del hombre de hoy. Veamos qué indicaciones y consejos nos da el estudioso de la antigüedad grecorromana. En primer lugar, parte de la consideración de que «el nihilismo hunde sus raíces en este tipo

---

[51] P. CAROSI, *Corso di filosofia*, IV vol., *Ontologia: Dio*, Roma, Paoline, 1959, pág. 228

[52] B. MONDIN, *Storia della metafisica*, Bolonia, ESD, 1998, 3° vol., pág. 373.

[53] *Saggezza antica. Terapia per i mali dell’uomo d’oggi* [Sabiduría antigua. Terapia para los males del hombre de hoy], Milán, Raffaello Cortina Editore, 1995, pág. 11.

de sociedad [contemporánea, progresista, tecnológico-científica]. De hecho, los engranajes del sistema programado y absolutizado consideran la *verdad*, la *belleza* y la *ciencia libre* como males cuando no peligros públicos» ([54]) y continúa: «en mi opinión, *todos los males de los que adolece el hombre actual tienen sus raíces precisamente en el nihilismo*. En el siglo XX ha ocurrido lo que Nietzsche predijo» ([55]). De ahí que proponga a continuación un remedio: «la *victoria sobre el nihilismo* mediante la *recuperación de los ideales y los valores supremos*» ([56]) . El ser como acto último y la analogía. Pero, advierte, «no se trata de una operación fácil, porque implica una verdadera *revolución espiritual*» ([57]). un retorno a la metafísica y a la analogía clásicas, perfeccionadas por la escolástica tomista, y «en modo alguno un retorno acrítico a ciertas ideas del pasado, sino la asimilación y fruición de ciertos mensajes de la sabiduría antigua o perenne. [...] SÉNECA ilustra perfectamente la intención que propongo [...]: 'Si quieres estar bien, cuida sobre todo de la salud del alma, y después la del cuerpo' (*Carta a Lucilio*, XV, 1-2). 'Los estudios han sido mi salvación; es mérito de la filosofía que haya salido de la cama y esté curado: a ella le debo la vida' (*Ibidem*, LXXVIII, 3)» ([58]). La cultura contemporánea, según *Reale*, ha «perdido el sentido de aquellos grandes valores que, en la antigüedad y en la Edad Media [...] constituían los puntos de referencia esenciales, y en gran medida inalienables, del pensar y del vivir» ([59]). A la filosofía actual o posmoderna le falta la razón de ser, la finalidad y el objetivo de vivir, la respuesta al "¿por qué?".

---

[54] G. REALE, ibidem, pág. 4.
[55] *Ibidem*, pág. 6.
[56] *Ibi*.
[57] *Ibidem*, pág. 7.
[58] *Ibidem*, págs. 8-9.
[59] *Ibidem*, pág. 11.

Esto es el nihilismo filosófico, donde los valores supremos (ser, conocer, moral, finalidad) se “devalúan”, de hecho, ya no permanecen el ser por participación y esencia, la realidad, la verdad, el bien, sólo queda la “nada”. Este es el antropocentrismo de la modernidad, que, tras haberse autodeificado en un delirio de omnipotencia, se ha vuelto contra sí misma en un ataque de locura autodestructiva. Después de haber negado la trascendencia, quisiera matarla junto con Dios y todos los valores asociados a ella. Para no quedarse sólo en la *pars destruens* [parte destructiva - ndt], NIETZSCHE y el nihilismo querrían salir de la aniquilación total de los valores mediante la voluntad de poder, como superación del nihilismo: «El desplazamiento de los valores de la esfera del ser y de la trascendencia a la *esfera inmanente de la voluntad de poder* constituye el estadio final y consumado [*pars construens*] del nihilismo» ([60]) . De este modo, el hombre ha intentado darse a sí mismo los atributos que antes otorgaba a Dios. Pero, “el asesinato de Dios” conlleva también la eliminación de todas las propiedades y atributos divinos, de modo que después de haber “matado a Dios” el hombre se queda sin Dios y sin poder apropiarse de sus cualidades; mientras que el Dios tradicional, trascendente y personal le había hecho “partícipe de su naturaleza divina” (*II Petri*), de manera limitada y finita, mediante la Muerte y Resurrección de Cristo, fuente de la gracia santificante. “Quien mucho quiere, nada quiere”: primero (con la modernidad idealista) el hombre o la Idea pretendieron ocupar el lugar del Dios real y objetivo; luego, con la postmodernidad nihilista, el hombre quiso “matar a Dios” y a toda “Idea” de Dios, aunque sólo fuera subjetiva, para convertirse en el superhombre. Pero, se quedó solo consigo mismo, desesperado y sartrianamente entregado al suicidio. El deicidio nihilista del Ser inmutable y trascendente se fundamenta

[60] *Ibidem*, pág. 24.

sobre la voluntad de poder creadora y sobre el devenir o la evolución igualmente creadora. MARX es el maestro de este tipo de nihilismo, *el primado de la praxis sobre el conocimiento*, el olvido de la verdad sustituida por lo que conviene (pragmatismo) o por la "disciplina de partido", que a través del "Americanismo" condenado por LEÓN XIII en *Testem benevolentiae* (1889) penetró también en los círculos católicos. En el 68 se decía: "busca el poder, y todo lo demás vendrá por sí solo". Este es el verdadero ideologismo. El ideólogo no es el que busca la verdad como conformidad con la realidad. No. Al ideólogo, subespecie modernizada del último ideólogo, no le importa la verdad objetiva "*adequatio rei et intellecus*", sino que se autoconvence o pretende creer que "lo que cuenta es lo que se tiene por verdadero o lo que se hace que sea verdadero" por la fuerza bruta del estado policial o la persuasión alucinógena del mini-Estado de depravación liberalista. Los filósofos se adaptan y asienten a cosas que son objetiva y verdaderamente verdaderas, los ideólogos fingen creer una verdad y tras autoconvencerse la propagan a sus "fieles". Es la práctica de tomarla por verdadera, aunque no lo sea. La última categoría de "ideolo-sofistas" son los "clérigos" que farisaicamente no se preocupan de las almas y de la realidad objetiva, sino de lo que les conviene y agravan el error filosófico del ideologismo, convirtiéndolo en un error teológico (americanismo modernista). Si Jesús volviera a la tierra lo pondrían de nuevo en la cruz, pues es un peligroso alborotador, como hicieron sus antepasados con los profetas del Antiguo Testamento y sus padres con los santos del Nuevo Testamento.

El verdadero filósofo es lo contrario del ideólogo: sabe vivir y morir de acuerdo con su propio pensamiento, que ha intentado adaptar a la realidad a lo largo de su existencia. El ideólogo está reñido con el recto pensar o la adaptación del intelecto a la realidad y quiere convencerse de que la praxis es superior a la teoría, el hacer al ser, el producir al conocer la verdad. Debe

vivir una vida de mentiras, sobre todo debe mentirse a sí mismo, ya que verdad viene del griego aletheia, (*alfa* privativo más *lanthano*), que significa "no oculto". De ahí que la verdad aparezca clara si se escruta la realidad con honestidad, mientras que hay que ocultarla si se quiere vivir según la propia conveniencia y no según la realidad cuando es inconveniente. Entonces se hace como Poncio Pilato y se pregunta sin esperar respuesta: "¿qué es la verdad?" o más bien: ¿merece la pena ser puesto en la cruz para "dar testimonio de la verdad"? La filosofía clásica, patrística y escolástica responden que la contemplación (mirando con amor) de la verdad y de la realidad objetiva es el valor humano supremo, puesto que el hombre es un animal racional y libre (y sólo él puede hacerse íntimamente esclavo apartándose de la verdad para adherirse a la conveniencia). Además, PLATÓN ya afirmaba en la *República* que la contemplación tiene una *dimensión política o social*, porque el conocimiento de la Verdad suprema y del Bien supremo salva no sólo al individuo, sino a la familia y al conjunto de familias que forman la *polis* o ciudad (= convivencia en una sociedad perfecta de orden temporal). La fobia a la política en un eclesiástico equivale a la fobia a la Iglesia (*Ecclesia* = *estar juntos* en una sociedad perfecta sobrenatural); es una contradictio in terminis. La verdadera filosofía, a diferencia del ideologismo sofístico/farisaico o filosófico/teológico, no tiene polis-fobia o miedo a la verdadera política, que es la virtud de la prudencia aplicada a la sociedad civil: puesto que el hombre es sociable por naturaleza, sería contranatura no querer hacer verdadera política. Por tanto, «no se trata de aumentar (por la praxis y la técnica) las cosas que el hombre tiene, sino de aumentar, por la contemplación de la verdad, al hombre mismo» ([61]) tanto como individuo racional y libre como animal sociable, que realiza su verdadera naturaleza en

---

[61] *Ibidem*, pág. 83.

la *polis*, porque no podría hacerlo solo: "ningún hombre es una isla", "salvo los ermitaños y los locos". Pero si la filosofía clásica grecorromana había llegado a la metafísica, a las sustancias y al ser con la "Segunda navegación" filosófica (de lo sensible a lo metasensible), sólo el cristianismo puede perfeccionar la naturaleza por medio de la gracia y hacernos llegar a ella con la "Tercera navegación" espiritual, del ser natural a lo sobrenatural, que es "una participación limitada y finita en la vida de Dios". «Sólo la Cruz puede hacernos cruzar el proceloso mar de la vida. La 'Tercera navegación' podría realmente liberar al hombre de hoy de sus males, e implica el vuelco radical» ([62]) de un mundo al revés, en el que ya no hay lugar para Dios, para la verdad, para el conocimiento y la moral. De ahí que haya que dar un giro de 180° a los contravalores del mundo actual y volver el eje a los valores, no del pasado, que como tal ya se fue y no puede volver, sino a los valores perennes de ayer, hoy y mañana, que, por ser inherentes al hombre, no pueden relegarse. Habiendo tocado el borde del abismo, el hombre postmoderno debe tener el coraje de decir: ahora que todo ha terminado, debemos empezar de nuevo. *¡Christus heri, hodie et in saecula!*

---

[62] *Ibidem*, pág. 114.

Capítulo 5º

FUERZA Y VALOR DEL VERDADERO TOMISMO ANTIMODERNISTA

Introducción

El Tomismo es hoy más relevante que nunca, está vivo y goza de buena salud, de hecho, es la única respuesta y medicina para los males intelectuales y morales del hombre moderno y post-moderno: el Modernismo y el Neo-Modernismo. En efecto, los errores de la modernidad y de la postmodernidad fueron condenados especialmente por Gregorio XVI (*Mirari vos*, 1832) y por Pío IX con el *Syllabus* (1864), que es una lista de 80 proposiciones relativas a los errores más difundidos ya en aquella época. «La primera idea del Syllabus se remonta al Card. GIOACCHINO PECCI, el futuro León XIII [y algunos insisten en decir que era un "Papa liberal" - nde], que en noviembre de 1849, como arzobispo de Perugia, [...] propuso pedir al Papa que condenara los errores modernos relativos a la Iglesia, la autoridad y la propiedad» ([63]). Pío IX estuvo de acuerdo y en 1852 encargó al Card. Fornari que sondeara la opinión de obispos (Mons. Pie), teólogos (Dom Guéranger) y laicos católicos comprometidos (Louis Veuillot, Avogadro della Motta y Donoso Cortés), promulgó entonces el *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* (DB, 1700-1780) junto con la encíclica *Quanta cura*, el 8 de

63

diciembre de 1864, diez años después de haber definido el dogma de la Inmaculada Concepción de María. En ella el Papa condenaba **1º)** el panteísmo, el naturalismo y el racionalismo; **2º)** el indiferentismo y **3º)** el social-comunismo, las Sociedades Secretas, Bíblicas y Católico-Liberales; **4º)** los errores sobre la Iglesia, la sociedad civil misma y sus relaciones con la Iglesia; **5º)** los errores sobre la moral natural y cristiana, respecto del matrimonio; **6º)** los errores sobre el poder temporal del Papa; y finalmente **7º)** el liberalismo. Estas desviaciones volvieron a estallar a finales del siglo XIX y fueron condenadas bajo el nombre de Modernismo por San Pío X, con el Decreto *Lamentabili* (3 de julio de 1907, DB, 2001 ss.) y la Encíclica *Pascendi* (8 de septiembre de 1907). El Papa Sarto explicó que el Modernismo es una mezcla *híbrida* ([64]) de *catolicismo verbal* con *subjetivismo real*, basado en tres sistemas filosóficos: **1°)** *Agnosticismo* kantiano, que devalúa el valor objetivo y real del conocimiento humano, para sustituirlo por el subjetivismo relativista; **2°)** *Inmanentismo* de Kant (†1804) y Schleiermacher (†1834), según el cual el conocimiento humano subjetivo contiene virtualmente en sí toda realidad, incluso divina, que se desarrolla bajo el estímulo del "sentimiento religioso"; **3°)** *Evolucionismo* filosófico autocreativista, para el cual la realidad no es ser sino devenir dentro y fuera del hombre (Hegel † 1831 y Bergson † 1941) Ahora bien, estos errores ya habían sido refutados *en germen* —como se ha visto más arriba— por el tomismo original, que es "la construcción más sólida y armoniosa de todo el pensamiento

[64] Es decir, una mezcla de *dos cosas esencialmente diferentes* como el *agua* y el *aceite*, que siempre vuelve a la superficie y nunca se adapta a la primera, sino que siempre permanece distinta de ella. Análogamente, se puede hablar de una *combinación o mezcla híbrida* con respecto al *Novus Ordo Missae*, que intenta unir en sí misma la teología católica y luterana sobre el Sacrificio de la Misa, que son sustancialmente diferentes y juntas producen un rito *objetivamente* "híbrido mixto".

cristiano" (Pietro Parente). En efecto, la doctrina tomista del *"Acto puro"* (*S. Th*. I, q. 2, a. 3), es decir, el Ente que es sólo Acto (= perfección) sin ninguna potencia (= imperfección), que es sólo y todo "el ser" sin posibilidad de "devenir", al que llamamos Dios o Ser subsistente, *"absolutamente Simple"* (Concilio Lateranense IV y Vaticano I, DB 428, 1782; *S. Th*. I, q. 3), sin siquiera la composición de esencia y ser (de lo contrario el ser sería extrínseco a su naturaleza o esencia y por tanto causado y la esencia divina estaría en potencia respecto al ser como acto supremo de toda esencia, y por tanto un acto mixto o no puro) es la refutación radical de todo evolucionismo filosófico-teológico (cfr. Teilhard de Chardin † 1955, la *nouvelle théologie* originada por él y condenada por la Encíclica *Humani generis* de Pío XII en 1950) propio del Modernismo y del Neomodernismo. Dios es *"Inmutable"* (*S. Th*., I, q. 9): "En Él no hay cambio ni sombra de vicisitud" (*Stg*., I, 17). Dios, según Éxodo (III, 15) y Santo Tomás, es "*el Ser mismo subsistente*". En hebreo "Yo soy el que es" se lee: "Yo soy el *Es*", *Es* = Yahvé ([65]) . De ahí que la esencia divina se encuentre en el ser no participado, es decir, que en Dios la esencia se identifique con el ser, cuyo ser, en cambio, en las criaturas es por participación, es decir, distinto de su esencia (*S. Th*. I, q. 3, a. 4). Esta doctrina establece un abismo infinito e infranqueable entre Dios y la creación y rechaza todo panteísmo potencial. Por último, Dios es "*Infinito*", es decir, sin límite ni imperfección, puesto que el acto y el ser, que en

[65] P. PARENTE, *Dizionario di teologia dommatica*, cit., entrada *"Esenza Divina"*, pág. 147. S. GAROFALO, ibíd., entrada "*Tetragrammaton*", pág. 409: «"*Yo soy el que soy*" o "*El que es*", indica Aquel que verdaderamente es, cuya propiedad esencial es el ser». Cfr. también F. SPADAFORA, *Dizionario biblico*, entrada "*Dio*", Roma, Studium, 3ª ed., 1961, pág. 167 y sigs. «*Jahwèh* significa: '*Él es*' o '*El que es*' y designa el Ser por excelencia e implica la aseidad eterna, la necesidad intrínseca, la sencillez absoluta y la plenitud infinita de la naturaleza divina» (pág. 169). En cambio, las criaturas *tienen* y *no son*.

sí mismos no son imperfectos, están limitados por la potencia o esencia que los recibe, pero puesto que el ser, como acto puro, no está compuesto de potencia, es ilimitado o infinito (*S. Th*. I, qq. 7-8). También es "*Omnipotente*", tiene el poder de producir y actuar sin límite (*S. Th*., I, q. 25); es de Fe que Dios es omnipotente ("Símbolo Apostólico", "*Credo in Deum Patrem omnipotentem*"; "Conc. Vaticano I", DB 1792). Santo Tomás explica que la potencia se fundamenta sobre el Ser divino, en el sentido de que un ente actúa y es poderoso en la medida en que está en acto ("*agere sequitur esse*") [el obrar sigue al ser – ndt], es más, cuanto más está en acto más poderoso es. Ahora bien, Dios es Acto puro sin ninguna potencia o imperfección, Dios es el Ser por esencia, infinito y por lo tanto está dotado de una potencia infinita para actuar u omnipotencia, es decir, puede hacer todo excepto el mal que es un no-ente o privación del ser bueno ([66]). Por lo tanto, *se puede* afirmar o "*Atribuir alguna cosa a Dios*" tanto en el ser (Atributos o nombres estáticos) como en el actuar (Atributos dinámicos), pero, como la Revelación, además de ser, presenta también muchos otros nombres de Dios (Creador, Santo, Infinito, Eterno), parecería que estos, siendo múltiples, se oponen a la *simplicidad* divina (mencionada anteriormente), de ahí el problema: o los nombres de Dios tienen valor real y entonces Dios ya no sería simple; o sólo tienen valor lógico y, por lo tanto, la teología es un juego de palabras o "*flatus vocis*" [soplo de voz - ndt] (apofatismo o nihilismo teológico). Santo Tomás (*S. Th*. I, q. 13) responde que una distinción es real si dos cosas son real u ontológicamente distintas en sí mismas (por ejemplo, alma y cuerpo, cabeza y pie), o es lógica si se distinguen solo en nuestra

---

[66] R. GARRIGOU-LAGRANGE, Las perfecciones divinas según la doctrina de Santo Tomás, Roma, 1924, traducción y resumen del segundo volumen del P. Garrigou-Lagrange, *Dieu son existence et sa nature*, París, 1914.
C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma, Studium, 1967.

mente como conceptos y no como cosas reales (por ejemplo, Antonio, considerado por mi mente como médico, músico y ciudadano, es en realidad un mismo sujeto, pero lógicamente tiene tres propiedades o atributos). En Dios no hay una distinción real entre el Creador, el Infinito y el Ser, sólo hay una distinción lógica. De ahí que los atributos divinos sean conceptos formalmente diferentes (justicia y misericordia), pero no son pura y exclusivamente conceptos lógicos o mentales, ya que tienen un fundamento en la realidad, es decir, corresponden a una realidad verdadera: la infinita Esencia divina. Así que podemos hablar de Dios y atribuirle algún Nombre que tiene un fundamento en la realidad, pero Él sigue siendo absolutamente simple. Así, el agnosticismo teológico del modernismo es rechazado irrefutablemente por el Angélico, especialmente gracias a la doctrina de la "*Analogía*" (*S. Th*. I, q. 13) que Tomás de Aquino elaboró para refutar el agnosticismo teológico de la filosofía judía del rabino Moisés Maimónides († 1204), el "*Dux dubitantium*" [Guía de los extraviados – ndt]. Para Santo Tomás hay semejanza entre Dios y la creación, pero no de tal manera que la criatura sea tan semejante a Dios que alcance una identidad o "univocidad" con Él (panteísmo), ni tanta desemejanza o "equívoco" como para permanecer completamente ajeno a Él (agnosticismo teológico o apofatismo); luego hay analogía o semejanza relativa en cuanto al hecho de la existencia, y disimilitud sustancial en cuanto a las esencias de Dios y de las criaturas. Por lo tanto, los conceptos humanos o Nombres de Dios son inadecuados a la divinidad, pero tampoco son falsos, ya que captan algo de Él o propiedades atribuibles a Su Esencia ([67]). De ahí que el verdadero tomismo sea la alternativa *per diametrum* al modernismo y al apofatismo; mientras que el falso tomismo

---

[67] Cfr. J. M. RARMIREZ, *De analogia*, Madrid, 1922

trascendental (que sólo tiene el nombre de tomista) es subjetivista y apofático, nihilista e inmanentista. Lo que el Modernismo clásico, condenado por San Pío X en 1907, intentó con el catolicismo en general (la unión espuria del subjetivismo kantiano con la doctrina católica), el Neomodernismo, condenado por Pío XII en 1950, lo intentó con el Tomismo, tratando de casarlo con el subjetivismo kantiano y hegeliano (cf. Yves Congar, Dominique Chenu, Henri de Lubac, Karl Rahner). Por lo tanto, hay que tener cuidado cuando se habla de Tomismo, hay que comprobar primero si se trata del *verdadero tomismo* real o si se trata sólo del *falso Tomismo* puramente *nominal*. Sobre la base de estas nociones filosóficas exquisitamente tomistas, que superan a Aristóteles por ser superiores a la esencia, los tomistas y neotomistas fueron capaces de refutar los antiguos errores, que el Modernismo había pintado "de nuevo". De hecho, el "*Agnosticismo*", que limita la capacidad de la razón humana para conocer la realidad creada y desde ella volver al Absoluto, del que se había ocupado Santo Tomás en Maimónides, se encuentra inventado y modernizado o rejuvenecido en Kant, según el cual la "cosa en sí" (*noúmeno*) es incognoscible, pero se puede sólo llegar a ella por vía de la voluntad, o más bien del sentimiento religioso. De aquí se deduce el "*Subjetivismo*", que es la tendencia de Parménides (c. 550 a.C.) y de los sofistas a absorber la realidad objetiva en el sujeto pensante y a negar la objetividad de ciertas sensaciones. Esta es representada por Descartes de una manera modernizada, subordinando el ser a cogitare ("*cogito ergo sum*"[68]), mientras que Aristóteles y Santo Tomás enseñaron cómo adaptar el pensamiento a la realidad objetiva extramental.

---

[68] Ya había enseñado Agustín: "*dubito, ergo sum*", pero para él esto significa que, puesto que actúo en la duda, primero debo existir, es decir, "*agere sequitur esse*". Por otro lado, el "*cogito ergo sum*" de Descartes no tiene este valor según el cual la acción

La "*Ilustración*" es una corriente filosófico-religiosa que se originó en el siglo XVIII en Inglaterra y no en Francia, como quieren hacer creer los teoconservadores (Herbert de Cherbury †1648), sólo después se difundió en Francia, Alemania e Italia. Retoma el subjetivismo religioso del protestantismo y afirma la autonomía y la perfección suprema de la razón humana, liberada de toda autoridad histórica, civil y religiosa; es abiertamente hostil a la tradición y propugna una moral autónoma y liberal. En Francia se radicalizó con el "*Enciclopedismo*" materialista y ateo de Diderot († 1784) y Voltaire († 1778). De la Ilustración se pasa al "*Empirismo*" inglés de Locke († 1704) y Berkeley (†1753), que llega a eliminar la realidad de la materia y a reducir la realidad a una corriente de sensaciones subjetivas (Hume † 1776). Kant († 1804) intentó salvar el mundo de los fenómenos, pero introduciendo categorías subjetivas o "a priori" ([69]). mientras que el "*Idealismo*" negó toda realidad fuera del sujeto pensante (Fichte † 1814, Schelling † 1854) y de la Idea (Hegel † 1831) o del acto de pensar (Gentile † 1944[70]).

---

sigue al ser, sino que da primacía al "cogito" o al pensamiento humano sobre la realidad extramental y objetiva.

[69] Cuidado con el término "*a priori*", que en lenguaje kantiano (= *subjetivo* que precede a la experiencia; mientras que "*a posteriori*" sigue a la experiencia fenoménica) es completamente diferente del de Aristóteles y Santo Tomás. En cuales "a priori" significa razonamiento deductivo, que desciende de la causa (*prius*) al efecto (*posterius*); Por ejemplo, de la espiritualidad o simplicidad del alma desciende a su inmortalidad, mientras que "a posteriori" es el silogismo que va del efecto (*posterius*) a la causa (*prius*); por ejemplo, de los actos realizados por las nobles facultades del alma, conocer y desear objetos inmateriales, se remonta a su espiritualidad (cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu son existence et sa nature*, París, 1914, cap. II).

[70] A. ZACCHI, *Il nuovo Idealismo italiano di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile*, Roma, 1925. ID. *L'uomo*, Turín, 1938. C. FABRO, entrada "*Idealismo*", in "Enciclopedia Cattolica", Città del Vaticano, 1951, vol. VI, col. 1562 y sig. C. OTTAVIANO, *Critica dell'Idealismo*, Nápoles, 1936. M. CORDOVANI, *Cattolicismo e Idealismo*, Milán, 1928

Esto llevó a la inmanencia absoluta del objeto en el sujeto y rechazó cualquier trascendencia no sólo de lo divino, sino también de cualquier objeto fuera del sujeto pensante. También aquí el realismo moderado del conocimiento humano propio de la escuela aristotélico-tomista (*S. Th*. I, q. 16 y q. 18) enseña que el sujeto creado no puede crear el objeto, el cual existe, aunque no lo piense. Por el contrario, el objeto del intelecto humano es el ente ontológicamente verdadero si se ajusta al Intelecto divino que lo pensó, mientras que el intelecto humano llegará a la verdad lógica si puede ajustarse a la realidad. De ahí que el idealismo, en su concepción del ser y de la verdad, haya aplicado al hombre lo que pertenece exclusivamente al intelecto divino. Pío XII en su encíclica *Humani generis* condenó este error con todas sus consecuencias, refiriéndose al único remedio humanamente posible: el tomismo. En efecto, el realismo tomista, junto con la metafísica aristotélica, construye la filosofía sobre el principio de una relación natural entre el ser real y el pensamiento, entre el objeto y el sujeto, entre la naturaleza y el espíritu, el hombre y Dios. Fuera de esto está el desconcierto teórico o mental y práctico o moral. el "*Inmanentismo*" es la exasperación del subjetivismo idealista porque reduce toda la realidad al sujeto humano, que es fuente y fin de toda realidad, en un proceso de autocreación subjetivista y confunde inmanencia con trascendencia. Dios es, sí, omnipresente (*S. C. Gent*., III, 68), pero permanece siempre distinto del mundo y lo trasciende. De ahí que sea más exacto hablar de la presencia de Dios en la creación **a)** *por potencia*: Dios actúa en todas partes; **b)** *por esencia*: puesto que en Dios esencia y acción se identifican; **c)** *por presencia*: puesto que Dios lo ve todo y evita el malentendido inmanentista, utilizando el término inmanencia en sí mismo no incorrecto, sino potencialmente malinterpretable (*S. Th*., I, q. 8 y q. 43, a. 3 y 6). Más allá de Descartes, se esforzó Spinoza († 1677) a sí mismo *"habens satanam suggerentem*" [teniendo a Satanás como tentador

– ndt] (R. Garrigou-Lagrange), dando al inmanentismo un carácter netamente panteísta, logrado por el idealismo y especialmente el actualismo de Gentile, según el cual toda realidad es inmanente en el acto del pensamiento humano ([71]). El "pragmatismo" es una conclusión práctica del inmanentismo. Surgió en América a finales del siglo XIX con William James († 1910) inspirándose en el empirismo inglés de Locke y Hume († 1776), que considera todo desde un punto de vista práctico o ventajoso. Es decir, si algo beneficia, en el curso de la praxis o acción, entonces es verdadero. El padre Paolo Dezza la llamó "la filosofía del dólar". Así pues, no existe una verdad inmutable, sino que la verdad evoluciona y cambia continuamente junto con la praxis humana. En el campo religioso, se rechaza toda Revelación externa, toda verdad dogmática y especulativa, limitándose a la consideración del sentimiento religioso o "experiencia religiosa" ([72]). Para ello, el individuo siente lo divino en él y se eleva hacia ello con una fe que es pura voluntad de creer, porque es conveniente y útil. Teóricamente, el Pragmatismo es contradictorio, ya que es un relativismo absoluto que niega los principios conocidos por sí mismos, y moralmente desastroso, ya que subjetiviza la moral y la hace "autónoma" de Dios y de su ley. Esto conduce al "*Panteísmo*", que puede ser "*materialista*" (Haeckel † 1910) o "*espiritualista*" (Spinoza, Gentile). El materialista es un monismo o concepción unitaria de la realidad, en la que Dios y el mundo constituyen una sola cosa, pero no es muy peligroso porque es evidentemente absurdo y vulgar. El espiritualista es más insidioso, porque tienta *sub specie boni* [bajo apariencia de bondad - ndt]. Sin embargo, también lleva en sí una contradicción irremediable: la

---

[71] M. F. SCIACCA, entrada *"Immanentismo"*, in "Enciclopedia Cattolica", vol. VI, col. 1667 y sig.

[72] C. FABRO, entrada *"Esperienza religiosa"*, in "Enciclopedia Cattolica".

identificación de lo finito con lo infinito (*I Sent*,. dist. 8, q. 1, a. 2; *S. C. Gent*., lib. III, c. 68) ([73]). El "*Liberalismo*" es la conclusión práctica de estas desviaciones teóricas (el intento de cristianizar el liberalismo ya fue condenado por Gregorio XVI con la *Mirari vos* de 1832, por Pío IX con el *Sillabus* y *Quanta cura* de 1864 y por León XIII con *Immortale Dei* de 1885 y *Libertas* de 1888). El liberalismo hace de la libertad no un medio o una facultad para alcanzar libre y meritoriamente el fin, sino un Absoluto y el fin último. De ahí que sea la emancipación absoluta del hombre y su independencia de Dios, de la Iglesia y del Estado. Sus consecuencias sociopolíticas son el "*Democratismo*" rousseauniano, que hace de la "democracia" (o más bien de la "demagogia", que es la forma degenerada de la democracia clásica) el mejor y único sistema de gobierno en el que el poder viene de abajo y no de Dios a la autoridad elegida por la *sanior pars societatis* [parte más sana de la sociedad - ndt], el "*Separatismo*" entre Estado e Iglesia, en el campo religioso el "*Indiferentismo*" según el cual todas las religiones son equivalentes, en el campo económico-financiero el "*Liberalismo*" o abstencionismo del Estado y de la moral en materia económica. Pío XI con la encíclica *Quas primas* de 1925 y la introducción de la fiesta litúrgica de Cristo Rey reiteró las condenas del liberalismo y afirmó positivamente que el Reino de Cristo y de su Iglesia es *principalmente* espiritual, pero no excluye la extensión a las *cosas temporales* y no es sólo individual y familiar, sino también *social* (*S. Th*., III, qq. 58-59). De ahí que Cristo como Dios sea Rey y Soberano de todo el mundo y tenga una realeza directa en las cosas espirituales y también una realeza directa en las cosas temporales que no quiere ejercer y deja a los príncipes temporales. Se la comunica al Papa y a la Iglesia, que la ejerce en las cosas espirituales directamente y en las temporales

---

[73] A. ZACCHI, *Dio*, Roma, 1925. M. DAFFARA, *Dio*, Turín, 1938.

no la ejerce. Si esta es directa (*plenitudo potestatis etiam in temporalibus* [ejercicio pleno de autoridad incluso en asuntos temporales - ndt], San Gregorio VII, Inocencio III, Bonifacio VIII e Inocencio IV) o indirecto (*ratione peccati* [razón del pecado - ndt], San Roberto Belarmino y Francisco Suárez) se deja a la libre elección de los teólogos ([74]). Desgraciadamente, hoy en día tales doctrinas católico-liberales se han infiltrado en los círculos eclesiales con el auge del pensamiento teo-conservador y la teoría de la "libertad religiosa" de la Declaración *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II.

---

[74] PÍO XI († 1939) es llamado también el Papa de la Acción Católica. Sin embargo, hay que precisar que no nació con él, sino que es la «denominación moderna del apostolado de los laicos, que es tan antiguo como el Cristianismo. Como apostolado organizado y subordinado a la Jerarquía Eclesiástica, la Acción Católica surgió en diversas naciones de Europa durante el siglo XIX y tuvo su primera gran afirmación oficial en 1863, bajo Pío IX, con el Congreso Internacional de Malinas. [...] A través de evoluciones y crisis la organización llegó al pontificado de Pío XI y bajo él la Acción Católica alcanzó una estructura organizativa compacta en Italia y fuera de ella. [...] El aspecto teológico de la Acción Católica se define como la "*participación*" de los laicos en el apostolado jerárquico de la Iglesia. Recientemente (Pío XII) la palabra participación fue sustituida por "*colaboración*". [... La relación de la Acción Católica con la Jerarquía es de *subordinación*, semejante a la relación de una *causa instrumental libre*, con la *causa principal* (la Jerarquía); o a una relación de *analogía*, por la que el apostolado en sentido propio reside en la Jerarquía, mientras que en la Acción Católica sólo estaría allí por analogía de atribución» así como la salud se encuentra formalmente y en sentido propio en el hombre, mientras que se atribuye al andar que la mantiene, a la sangre de la que se extrae, a la coloración que es signo de ella, al filete que la enriquece. (P. PARENTE, *Dizionario di teologia dommatica*, cit., entrada "*Azione Cattolica*", pág. 43). Cf. F. OLGIATI, *La storia dell'Azione Cattolica*, Milán, 1922; R. SPIAZZI, *La missione dei laici*, Roma, 1951; A. PIOLANTI, entrada "*Sacerdozio dei fedeli*", en "Enciclopedia Cattolica". De ahí que carezca de fundamento la acusación que se hace a Pío XI de ser "democristiano" y "modernizante" en la medida en que fue el creador de la Acción Católica.

Esta doctrina se infiltró en el ambiente eclesial (habiendo sido siempre condenada desde el Papa San Gelasio I hasta Pío XII) gracias al teólogo JOHN C. MURRAY, que nació en Nueva York en 1904, se hizo jesuita, estudió teología en la Gregoriana de Roma y en 1937 fue profesor de teología en el *Woodstock College* de Maryland. Fue perito en el Concilio Vaticano II, donde contribuyó decisivamente a la *Dignitatis humane*. También escribió el libro *The problem of religious freedom* [El problema de la libertad religiosa – ndt], 1970. «Murray es la figura más representativa de la *teología católica estadounidense* en la época del Vaticano II. *Estadounidense de formación y de mentalidad*, Murray era más sensible a las cuestiones morales, sociales y políticas que a las más específicamente especulativas. [...] Era un hombre del diálogo: diálogo entre la Iglesia y el mundo moderno, entre el mundo católico y el mundo protestante, entre la cultura cristiana y la cultura secular» ([75]). El sostiene que el hombre, dotado del don de la *libertad*, también *tiene derecho a hacer uso de ella en sus relaciones con Dios*; es en la libertad donde radica el derecho a la libertad religiosa, y es inmanente a la *suprema dignidad de la persona humana*. También se manifestó a favor del concepto americano de separación entre la Iglesia y el Estado y a favor del democratismo pluralista. La suya es una «teología política que toma a la persona, la libertad, la democracia y el pluralismo como valores primordiales» ([76]). Ahora bien, la libertad (*S. Th.*, I, q. 83; *De malo*, q. 6, a. 1; *De veritate*, q. 22, a. 6; q. 24, a. 3, ad 2) es una propiedad de la voluntad humana. Consiste radicalmente en dominar o ser dueño de los propios actos, por lo

---

[75] B. MONDIN, *Storia della teologia*, cit., 4° vol. pág. 712.

[76] B. MONDIN, ibidem, pág. 714. Cfr. F. E. BURGESS, *Ecclesia et Status. The relationship between Church and State accordino to J. C. Murray*, Düsseldolrf, 1971. D. E. PELOTTE, J. C. *Murray: theologian in conflict*, New York, 1976

que tengo el dominio de querer o no querer (libertad de ejercicio o contradicción), de querer una cosa en vez de otra (libertad de especificación), o de querer el bien o su contrario, el mal (libertad de contrariedad). Su objeto es el bien, que coincide con el ente. Así, poder hacer el mal es un signo defectuoso de la libertad, como la enfermedad es un signo de salud deficiente. Pues la libertad tiende en sí misma al bien. De modo que la verdadera libertad es elegir el bien. Por tanto, si físicamente el hombre puede hacer cualquier cosa, moralmente no le es lícito querer el mal, rechazar a Dios y su ley. Así que Murray yerra cuando afirma que el hombre tiene *derecho* ([77]) a *usar su libertad incluso contra Dios* e implica: "*rechazarlo*". La libertad es una propiedad de la facultad volitiva del alma humana y no coincide con la suprema *dignidad de la persona* humana, también porque es digna o valiosa la naturaleza y no el sujeto o se supone que es inherente a una naturaleza. Santo Tomás deshace el equívoco que confunde sujeto y naturaleza (*C. Gent*., IV, c. 35; S. *Th*., I, q. 28, a. 3; I, q. 29, a. 1, ad 5; I, q. 75, a. 4, ad 2; I, q. 29, a. 3; II-II, q. 64, a. 2; III, q. 2, a. 2, ad 3; III, q. 17, a. 2; *De potentia*, q. 9, a. 2, ad 14; *Quodlib*, 9, a. 2; CAYETANO, en III, q. 4, a. 2; BÁÑEZ, en I, q. 3, a. 3, conclusión 4; JOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus Philosophicus Thomisticus*, II, págs. 107-108; E. HUGON, *Cursus Philosophiae Thomisticae*, París, Lethillieux, 1920-27, 3er vol., tract. III, q. 1, art. 5 y q. 2, págs. 500-519). El Angélico y los tomistas como el P. Eduardo Hugon († 1929), enseñan que hay una *dignidad remota*, que es el ser o la naturaleza, y hay una *dignidad próxima*, que se refiere al obrar bien. Si el hombre tiene una dignidad o un valor superior al del perro, es porque el sujeto humano sub-

[77] Pío XII afirmó repetidamente que "*sólo la verdad y el bien tienen derechos*", el error y el mal no; a lo sumo pueden *tolerarse* para evitar males mayores.

siste en una naturaleza racional, mientras que el sujeto canino en una naturaleza bruta. Además, la *dignidad remota* es tan estable como la naturaleza o sustancia, pero la dignidad *próxima* varía según se actúe bien o mal y, por tanto, puede perderse. El derecho o libertad de obrar no se basa en la naturaleza, sino en obrar bien (*dignidad próxima*). Si la persona humana no actúa, de acuerdo con su naturaleza racional y libre, para lo verdadero y bueno, entonces pierde su dignidad próxima porque actúa mal. Por tanto, es un disparate filosófico antiescolástico hablar de un "derecho a la libertad religiosa" o de poder no hacer el bien y elegir el error, aceptar a Dios o rechazarlo, sobre todo públicamente y en el foro externo. Así es como el verdadero tomismo viene bien para refutar los errores actuales, incluso los más insidiosos y oficiosos. El separatismo entre Iglesia y Estado siempre ha sido formalmente condenado por el Magisterio desde el Papa Gelasio I en 492. El democratismo pluralista se basa en Rousseau († 1778) y no en Aristóteles y Santo Tomás, que admiten una *politia* o democracia clásica en el que el poder llega a la cabeza desde Arriba, aunque sea elegido por el pueblo que no es la masa. Ahora bien, el Estado tiene un origen natural, al igual que el hombre individual y la familia. En efecto, el hombre, "sociable por naturaleza" (Aristóteles), no puede bastarse a sí mismo, sino que necesita la ayuda imperfectamente organizada de la familia y la ayuda perfecta del Estado para poder desarrollar sus capacidades y alcanzar el fin último natural (el bienestar temporal) y sobrenatural (la salvación del alma). Así pues, del mismo modo que el individuo es una criatura de Dios y le debe culto como a su Señor, la familia y el Estado le deben culto a Él. Por lo tanto, el Estado debe estar subordinado a Dios y a Su Iglesia y, al mismo tiempo, debe conceder a sus súbditos *protección jurídica* y *asistencia* o ayuda a las iniciativas económico-industriales privadas. El Estado no puede dejar de ser asistencial y no tener la potestad legislativa, ejecutiva y jurídica, contra el liberalismo

minarquismo [también conocido como miniarquismo y estatismo mínimo, es una filosofía política libertaria - ndt**]** o anarco-individualista ([78]).

Por último, el Modernismo ha desarrollado ciertas desviaciones psicológico-religiosas impregnadas de falso misticismo, a las que se responde con la teología ascética y mística *ad mentem Divi Thomae* [según la mente de Santo Tomás - ndt] formulada por el P. ANTONIO ROYO-MARÍN (*Teologia della perfezione cristiana*, Roma, Paoline, 1960) y por el P. REGINALDO GARRIGOU-LAGRANGE (*Le tre età della via interiore*, 4 vols., reimpresión, 1998, Roma-Monópolis, ed. "Vivere in") ([79]). Estas desviaciones son **1º)** El "*Simbolismo*", que se aplica al dogma y hace que las fórmulas dogmáticas no sean juicios verdaderos y sustancialmente inmutables, aunque puedan profundizarse en el mismo sentido y no heterogéneamente, sino signos o marcas (símbolos) que tienen valor figurativo o práctico (simbólico) y no teórico, que expresan equívoca o simbólicamente la realidad del objeto (Dios) del que hablan. La interpretación práctico-simbólica de un sentimiento o experiencia religiosa se convierte en la norma de acción, por lo que la praxis precede a lo teórico y vacía toda la doctrina católica definida por la Iglesia de fórmulas dogmáticas, sustituidas por un simbolismo representativo de sentimientos subjetivos pseudoreligiosos. El dogma es una verdad que hay que creer con un asentimiento del intelecto movido por la voluntad bajo el impulso de la gracia y, en consecuencia, una norma de recta acción, mientras que el Modernismo lo convierte en una expresión simbólica del

---

[78] A. ODDONE, *La costituzione sociale della Chiesa e le sue relazioni con lo Stato*, Milán, 1932

[79] Cfr. también M. CORDOVANI, *Itinerario di Rinascita spirituale* Roma, 1946.

sentimentalismo religioso del sujeto "pensante". ([80]) **2º)** El "*Sentimiento religioso*", que hace más hincapié en la emotividad sentimentalista que en la razón y la voluntad. En religión, el sentimiento, o más bien el sentimentalismo —para el Modernismo— precede al conocimiento de Dios a través de la Fe *quaerens intellectum* [que busca el intelecto– ndt]. es más, lo sustituye: "Jesús y el Cristianismo no son un paquete de Verdades que creer o de Preceptos que observar, sino que consisten en un encuentro o en una experiencia personal", dijo el entonces Card. J. Ratzinger en el funeral de Don Luigi Giussani († 2005) fundador del movimiento "Comunión y Liberación". En cambio, la religión es en primer lugar asentir a los 12 artículos del Credo (Fe), luego poner en práctica los 10 Mandamientos (Moral) y finalmente a través de un largo camino de meditación, apoyado en los 7 Sacramentos (Gracia), el encuentro con el Dios Trino que existe real y objetivamente. En cambio, «a partir del luteranismo, el sentimiento se ha convertido para muchos en la única o principal fuente de religión, reducido a una mera *experiencia psicológica* individual. [...] El sentimentalismo psicológico, una exageración del mero sentimiento, en el ámbito religioso es una anarquía y un desconcierto del espíritu, que se dirige inconscientemente hacia el Panteísmo y al Ateísmo» ([81]). La "*Experiencia religiosa*" considera «el hecho religioso ante todo como un fenómeno psicológico individual, en el que el *sentimiento* que brota del *subconsciente* tiene predominio sobre las funciones de la inteligencia. Esta experiencia religiosa tendría por objeto no un Dios personalmente distinto del hombre y trascendente del mundo, sino lo *divino, vagamente sentido*, como algo que no sobrepasa al hombre, sino que

[80] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun. La philosophie de l'etre et les formules dogmatiques*, París, 1909

[81] P. PARENTE, *Dizionario di teologia dommatica*, cit., págs. 384-385. Cfr. C. FABRO, entrada *"Esperienza religiosa"*, in "Enciclopedia Cattolica"

es *inmanente* en él, hacia lo cual el alma tiene sentimientos de amor» ([82]). El término "subconsciencia" comenzó a utilizarse a finales del siglo XIX, cuando Myers (1886) «creyó haber descubierto más allá de la periferia de la consciencia humana un oscuro, pero rico sustrato de recursos perceptivos y emocionales, al que llamó subconsciencia. [...] Existe en nosotros un yo consciente, claro, ordinario, que es nuestra personalidad común; pero en las profundidades del espíritu hay un yo subconsciente, llamado también subliminal, en el que, sin que lo sepamos, se elaboran vagas intuiciones y sentimientos que poco a poco se reúnen, se funden e irrumpen de repente en el área del yo consciente, determinando nuevas aspiraciones, nuevas direcciones, una nueva vida. En la oscura conciencia subliminal se elabora especialmente el sentimiento de lo divino, que es la raíz y la fuente de la religión. La verdadera religión no está en los Libros Sagrados, no viene de fuera, sino que surge de las profundidades de la subconsciencia. [...] Los dogmas no son verdades inmutables, sino expresiones provisionales, de carácter práctico-simbólico, de la experiencia religiosa» ([83]). "*Neque aliud superest, nisi Lumen Gloriae, post Summam Thomae*" [No queda nada más, excepto la Luz de la Gloria, después de la Summa de Tomás - ndt]. Sin embargo, el propio Santo Tomás, llegando al final de su vida, dijo de lo que había escrito: «*¡palea est!*; ¡no es más que paja!». ¿Qué lección práctica cabe extraer

---

[82] P. PARENTE, *Dizionario*…, entrada "*Esperienza religiosa*", cit., págs. 144-145.

[83] P. PARENTE, Dizionario..., cit., entrada ‘‘, págs. 401-402. Cfr. P. Parente *L'Io di Cristo*, Brescia, 1951; donde habla también de las más recientes aberraciones del psicologismo sobre bases católicas, pág. 311 a pág. 460 de la 3ª ed., Rovigo, Istituto Arti Rovigo, Istituto Arti Grafiche, 1981. Los autores criticados son: K. Rahner, E. Schillebeeckx, B. Schoonenberg, Günther y Rosmini, a los cuales se refieren Schilebeeckx, Küng, Teilhard de Chardin, Carlo Molari y Jean Galot.

de ello? ¿Se puede ser todavía hoy un verdadero tomista? San Pío X decía que "el mal de la edad moderna es un mal de la inteligencia: el agnosticismo". Por tanto, si queremos sanar, primero debemos restaurar nuestra propia inteligencia y la de los demás, y sólo después, pero necesariamente, la vida práctica. Hay que superar el "Tomismo de los profesores" (encerrado en las "escuelas"[84]) como quería León XIII, para devolverle todo su potencial metafísico-teológico, ascético-místico, y sobre todo socio-político-económico (incluso fuera de las "escuelas"), que deriva de la naturaleza del ser. Cicerón, con su sentido común de jurista romano, decía que "la filosofía es *Dux vitae"* [la guía de la vida – ndt], es decir, debe conducir nuestro intelecto a lo verdadero y nuestra voluntad al bien. "Hacer el bien y evitar el mal, esto es todo hombre", enseña la Sagrada Escritura. Por tanto, sin verdad y sin bien no hay filosofía. El verdadero filósofo es el que se ajusta a la realidad y así capta la verdad, pero la realidad es una y la verdad también. Quien afirma la verdad ("*adequatio rei et intellectus*") no se afirma a sí mismo, sino al objeto extramental, mientras que quien se adhiere al error niega la realidad o dice que es el resultado de su pensamiento (pan-egoísmo idealista). Por tanto, sólo el que afirma la verdad adhiriéndose a la realidad es humilde y receptivo frente al errante que niega la realidad y se afirma a sí mismo o a su pensamiento. El verdadero filósofo tomista, puesto que la verdadera filosofía es sólo una, la del sentido común y el realismo elevado

---

[84] Hay una cierta analogía entre el "*catolicismo*" *liberal*, que quiere que la religión se encierre en las sacristías, como un hecho puramente individual sin ninguna influencia en la sociedad civil, y el "*tomismo*" puramente cultural, que permanece encerrado en los pasillos de los seminarios y no sale a conquistar la sociedad. La Iglesia ha informado la *res publica christiana* "con la filosofía del Evangelio" (León XIII, *Immortale Dei*, 1885) y quiere seguir haciéndolo de manera cada vez más profunda, a partir de la doctrina, que tiene en Santo Tomás el Doctor Común u Oficial del Catolicismo (León XIII, *Aeterni Patris*, 1879).

a ciencia, que nos hace conocer el ser, es "aquel que conoce todo a la luz de la causa primera incausada y de los primeros principios conocidos por él mismo, juzga los efectos rectamente o de acuerdo con la realidad, y sobre todo *ordena su vida práctica al Fin último*", del que procede y hacia el que va. "*Suma y acción, tomista de la perfección*. Él se hace discípulo de la realidad objetiva del ser, de los primeros principios evidentes, de la confianza en la capacidad de sus facultades cognoscitivas, que captan la realidad, aunque de manera limitada e imperfecta, pero ellas no nos engañan. Los hechos que caen bajo nuestros sentidos no pueden ser contradichos ("*contra factum non valet argumentum*"); de lo contrario nos hundimos en la duda metódica, que conduce a la locura y al alejamiento de la realidad. El Angélico rezaba cada día así: «Creador inefable, dígnate infundir en mi oscura inteligencia *un rayo de tu esplendor que aleje de mí las tinieblas del pecado y de la ignorancia*». Pues bien, esto es lo que debemos esperar del verdadero tomismo, y es posible, es más, necesario, incluso y sobre todo hoy: luz al intelecto para conocer la verdad y fuerza a la voluntad para hacer el bien y huir del mal. Fuera de esto, *non remanet philosophia* [no queda filosofía - ndt]. Si el tomismo es verdadero, lo es especulativa y prácticamente, ya que "la práctica vale más que la gramática", y debe ayudarnos a ser hombres verdaderos natural y sobrenaturalmente ("*gratia supponit natura, non destruet sed perficit eam*") [la gracia presupone la naturaleza, no la destruye sino la perfecciona – ndt], es decir, "animales" (dotados de instintos rectos, de una sensibilidad sana y de buenas pasiones) "racionales" (dotados de un intelecto correcto que atrae lo verdadero y de una buena voluntad de hacer el bien) y orientados hacia Dios, con la ayuda de la gracia sobrenatural ("*inchoatio vitae aetérnae*") [el comienzo de la vida eterna – ndt]. De lo contrario se cae en la contrafilosofía del absurdo teórico y de la

inmoralidad práctica, que destruye al sujeto naturalmente (error/mal) y sobrenaturalmente (pecado). ¡Cuidado con el orgullo intelectual! "La falsa ciencia envanece, la caridad edifica" (San Pablo). San Bernardo de Claraval escribió: «Hay quienes desean saber para ser conocidos, pero esto es vil vanidad; hay quienes desean saber para mejorarse a sí mismos, y esto es sabia prudencia; y finalmente hay quienes buscan el saber para mejorar también a los demás, y esto es verdadera caridad». "*¡Suma y Sociedad, tomista de buena calidad!*". La génesis del acto libre, que es aquel por el cual uno se salva o se condena eternamente, depende de la buena voluntad, que debe ser iluminada por el recto entendimiento. Nada es menos tomista que separar intelecto y voluntad o despreciar esta última. A la hermana que le escribió "¿qué debo hacer para ser santa?", el Angélico le respondió "¡quererlo!". *"¡Libro y casco, perfecto tomista!"*. En resumen: "*¡La fe sin las armas está muerta!*".

Capítulo 6º

EL TOMISMO FRENTE AL PANTEÍSMO NEOMODERNISTA

Definición

Doctrina según la cual todo lo que existe es Dios, del griego "*pan*" (todo) y "*Theos*" (Dios). El primer filósofo que utilizó esta denominación fue J. TOLAND en su libro *Socinianism Truly Staded* (Londres, 1705), pero la idea o doctrina panteísta es muy antigua.

Panteísmo del Lejano Oriente

Las religiones o filosofías orientales (especialmente la india con los textos *Veda*), no tienen el concepto de un Dios personal, trascendente y distinto del mundo. Entienden a Dios o más bien a la "Deidad" como la única realidad o sustancia, de la que el mundo y el hombre son una apariencia o un accidente que es reabsorbido por la Divinidad como las olas, las ondas y las salpicaduras forman parte del mar y son reabsorbidas por él.

El panteísmo griego

Parménides y Heráclito a pesar de tener dos filosofías opuestas (el único "ser"/monismo estático y el único "devenir"/monismo dinámico) tienen una tendencia panteísta común (monismo fijista el primero y evolucionista el segundo). Ellos distinguen el Ser y los entes particulares, pero el primero nunca se concibe como un objeto anterior a los entes particulares, como sustancia realmente existente y distinta de ellos, sino que es su propia sustancia. Sin embargo, Platón, con el concepto de participación y trascendencia del mundo de lo hiperhumano, abre el camino al ente real subordinado de los entes particulares y sensibles, respecto a la Divinidad o "Mundo de las Ideas". Aristóteles añade a la participación el concepto de analogía del ente y distingue así verdaderamente entre el mundo del Ser divino o Acto puro y el de los entes individuales, que son actos mezclados con potencia y, por tanto, verdaderamente distintos del Acto puro. Sin embargo, ni siquiera el Estagirita escapa al dualismo, pues junto a Dios admite la eternidad y la no creación del mundo y Dios es sólo "Pensamiento del Pensamiento" y no actúa *ad extra* sobre el mundo, no conoce las cosas fuera de Sí mismo, porque inferiores a Él serían indignas de Su Pensamiento que sólo se piensa a Sí mismo.

Ciertamente, el Deísmo moderno agrava la posición dualista aristotélica, que no podía valerse de la Revelación, rechazada por los deístas que niegan la Providencia. Finalmente, el Mosaísmo perfeccionado por el cristianismo con la revelación de la creación *ex nihilo* por un Dios personal y trascendente ("*Ego sum qui sum*") cuya esencia es el ser mismo ("*Ipsum Esse subsistens*") ofrece a la filosofía patrística (agustinismo) y la escolástica (tomismo) la base sobre la que refutar con razón con la ayuda de la fe todo tipo de panteísmo.

El Neoplatonismo adquiere tintes de panteísmo emanacionismo de origen orientalista, en el que existe una jerarquía o gradualidad de entes o "eones" que emanan del Uno, que es de su propia naturaleza. El neoplatonismo no dispone de las herramientas conceptuales para concebir la realidad del mundo y de los entes individuales verdaderamente distintos de la Divinidad, a lo sumo puede hablar de una diversidad de grados o esencias (entre los diversos "eones" que emanan del Indefinido), pero no de ser sustancialmente distintos (creado y Creador). En cambio, la Revelación bíblica a través de la creación *ex nihilo* y la filosofía patrístico-escolástica a través de la analogía, la causalidad y la participación, logran elaborar una teología y filosofía de la distinción real y sustancial entre Dios (Causa infinita e incausada) y el mundo (efecto finito).

Sólo la Revelación y la recta filosofía platónico-aristotélica, perfeccionada por la filosofía agustino-tomista nos ofrecen una doctrina capaz de escapar totalmente al peligro panteísta. El Neoplatonismo tiene una forma de panteísmo: *a) acosmisto*: que absorbe todo el mundo en Dios, es decir, el mundo es un desarrollo o manifestación de la Divinidad; mientras que el Estoicismo es panteísmo *b) pancosmistico* o ateo: que reduce la Divinidad al mundo y, por tanto, niega implícitamente la existencia de Dios; es materialista, inmanentista y naturalista, "Dios es inmanente al mundo y lo vivifica desde dentro". Aunque tiende al ateísmo, es ligeramente matizable o diferente de él, o es un ateísmo enmascarado por una mentira panteísta-inmanentista. "El panteísmo pancosmisto es una negación no de Dios *sic et simpliciter* [simplemente así – ndt], sino de la verdadera noción de Dios. De ahí que sea una afirmación subrepticia y encubierta del ateísmo" ([85]).

---

[85] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La distinction réelle et la réfutation du panthéisme*, en "Revue tomiste", 1938, pág. 700. Cfr. también A. ZACCHI, *Dio*, Roma, 2 vols., 1925;

Panteístas “cristianos

a) Medievales

La forma panteísta medieval es la emanacionista o neoplatónica, se encuentra especialmente en Juan Escoto Eriúgena que propone una concepción panteísta neoplatónica o emanacionista (en su libro *De divisione naturae*, I, 3) llamando a Dios “*omnium essentia*” [la esencia de todas las cosas – ndt] y “*totum omnium*” [el todo de todo - ndt] (ibid., I, 74). Las mismas expresiones se encuentran en el falso misticismo renano de Meister Eckart.

b) Renacimiento

Mientras que el panteísmo renacentista es más bien materialista, inmanentista y tendencialmente ateo. Dios sería una emanación de la Naturaleza (como para Teilhard de Chardin). El mayor representante de esta corriente es Giordano Bruno, que describe a Dios como “*monas monadum*” [el universo estaría formado por mónadas o átomos animados que existen en comunidad con Dios, siendo Dios la “mónada de todas las mónadas” – ndt]

Panteísmo moderno y contemporáneo

«A partir del Cartesianismo, una vena vagamente panteísta se puede encontrar en aquellos desarrollos ocasionalistas [Malebranche – nde], que niegan toda capacidad de acción a las criaturas» ([86]). La teorización explícita

---

C. FABRO, *L’uomo e il rischio di Dio*, Brescia, Morcelliana, 1967; ID., *Introduzione all’ateismo*, Roma, Studium, 2 vols., 2ª ed., 1969; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, París, 2 vols., 1914; M. DAFFARRA, *Dio*, Turín, 1938.

[86] A. GUZZO-V. MATHIEU, entrada “Panteismo”, en “ENCICLOPEDIA FILOSOFICA”, del “Centro Studi Filosofici di Gallarate”, Firenze, Le Lettere, 2a ed., 1982, vol. VI, col. 243.

y completa del panteísmo intelectualista llega con Spinoza ([87]) «en él confluyen todos los motivos panteístas anteriores, y en particular los neoplatónicos, a través de la Cábala: pero se distingue de todos ellos por el rigor racional con que quiere fundamentar su doctrina» ([88]). El cardenal PIETRO PARENTE lo llama "Monismo Espiritualista o *Substancialismo,* en el que la realidad es una única sustancia, que se manifiesta de dos maneras: extensión y pensamiento, y por tanto como materia y espíritu, que es a la vez Dios y mundo. Luego se presenta como *Idea* en perpetuo devenir con Hegel, como *Yo absoluto* en Fiche y como *Acto pensante* en Juan Gentile" ([89]) . Spinoza investiga y resume los conceptos que conducirían a la identificación de Dios con el mundo. Habiendo postulado una única Sustancia infinita y habiendo absorbido el mundo en Ella, Spinoza niega la analogía para abrazar únicamente la univocidad del ser en el molde parmenídeo, de acuerdo con su monismo. Así, niega el concepto de Dios como Persona, el hecho de que actúe sobre el mundo como sobre un objeto colocado "*frente*" a Él, y también la distinción real de sustancias finitas y creadas junto a una única Sustancia infinita e increada. La conclusión a la que llega Spinoza es que toda entidad finita es un simple modo de ser de la única Sustancia infinita. De ahí que panteísmo y spinozismo se hayan convertido en sinónimos, y que para refutar científicamente el panteísmo haya que contar con el spinozismo. Hegel,

---

[87] Cfr. A. GUZZO, *Il pensiero di Spinoza*, Firenze, 1980; P. DI VONA, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, Firenze, 1969; P. SIWEK, *L'ame et le corps d'après Spinoza*, París, Alcan, 1930; ID., *Spinoza et le panthéisme religiuex,* Desclée de Brouwer, París, 1937; S. ZAC, *Spinoza et l'inteprétation de l'Écriture,* París, Puf, 1965; A. DALLEDONNE, *Il rischio della libertà*: Sto. Tomás - Spinoza, Milán, Marzorati, 1990.

[88] A. Guzzo-V. MATHEU, entrada "*Panteismo*", en "ENCICLOPEDIA FILOSOFICA", ibid; cfr. también M. F. SCIACCA, entrada "*Panteismo*", en "*Enciclopedia Cattolica*", Città del Vaticano, 1952, vol. IX, col. 686-693.

[89] *Dizionario di Teologia dommatica*, Roma, Studium, 4a ed., 1957, pág. 299.

por su parte, aportó una variante dialéctica o diventirista (heracliteana) al spinozismo panteísta. El principio spinoziano de que es necesario ver las cosas desde el punto de vista del Infinito es el punto de partida del hegelismo, que luego lo desarrolla dialécticamente en la medida en que la Divinidad es la Idea que se realiza lógicamente ("panlogismo") a través del desarrollo dialéctico (tesis, antítesis y síntesis). "Después de Hegel, la doctrina panteísta ya no progresó sustancialmente" ([90]). Para Hegel, la realidad es una construcción lógica del hombre. «Ya no se contempla a Dios, sino al hombre como creador de la realidad. Hegel es el punto culminante e insuperable de la cultura moderna: una época que se consuma en el ateísmo o nihilismo absoluto, como desenlace del antropocentrismo o humanismo absoluto; o Dios se identifica panteísticamente con el mundo, o se le niega [ateísticamente] o se le 'mata' [nihilísticamente] como realidad objetiva en sí misma existente» ([91]). La modernidad murió asesinada por la postmodernidad, que era su hija más legítima y primogénita, a través del humanismo antropocéntrico, la secularización, el nihilismo y el sentimentalismo animalista. «El fracaso de Hegel es el fracaso de una época, la época moderna del inmanentismo; es el fracaso del antropocentrismo prometeico, del intento de ascender al Cielo» ([92]).

Crítica del panteísmo

SANTO TOMÁS DE AQUINO en su *Comentario a las Sentencias* (I, d. 8, q. 1, a. 2) plantea la pregunta "si Dios es el ser de todas las cosas" y responde

---

[90] A. GUZZO-V. MATHIEU, ibidem, col. 245.

[91] B. MONDIN, *Storia della metafisica*, Bolonia, ESD, 1998, 3er vol., pág. 373.

[92] Ibidem, pág. 380.

que “Dios es el ser de todas las cosas no *esencialmente* sino *causativamente*”. Es decir, Dios no es coesencial al mundo, sino que es su causa eficiente y verdaderamente distinta. A continuación, lo demuestra distinguiendo tres tipos de causalidad eficiente: *a) causa unívoca*: causa y efecto son idénticos o de la misma especie (padre e hijo); *b) causa equívoca*: no hay identidad real, sino sólo una cierta semejanza cualitativa nominal vaga (el sol que calienta las piedras se parecen en cuanto a la cualidad del calor, pero no son de la misma especie); *c) causa análoga*: hay una cierta semejanza entre causa y efecto (en cuanto al hecho de la existencia) mezclada con una desemejanza (sustancial) más pronunciada, por ejemplo, entre Dios y el hombre, hay una cierta semejanza relativa en cuanto al hecho de que existen, pero son sustancialmente diferentes ya que Dios es “*a Se*”, las criaturas “*ab Alio*”. De ahí que Dios produzca el ser del mundo según una semejanza débil e imperfecta en relación con la diferencia sustancial entre ambos. Así, “el Ser divino produce el ser del mundo en cuanto del Ser infinito procede o es causado eficientemente el ser de todas las criaturas” (*I Sent*., d. 8, q. 1, a. 2). En la *Suma contra Gentiles* (Lib. III, cap. 68), el Angélico especifica que Dios es omnipresente, pero “no se encuentra mezclado con el mundo: no es forma ni materia de cosa alguna, sino que se encuentra en sus criaturas como causa agente eficiente”. Así, el mundo y las criaturas sólo pueden ser llamados “divinos” por participación e imitación en la medida en que son creados por Dios (*S. Th*., I, q. 45, a. 7; I, q. 91, a. 4). De este modo, el Aquinate elimina también cualquier posible malentendido inmanentista, distinguiendo la presencia, la inerrancia o la inmanencia del inmanentismo. Así, Dios no es sólo el “*Ens a Se*” [Ente por sí mismo –ndt], sino que es también “*Ens a quo omnia alia*” [el ser del cual todo lo demás procede – ndt]. Como dice de nuevo Santo Tomás: “*quod dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis*” [lo que se dice

en mayor grado en algún género, es la causa de todo lo que pertenece a ese género – ndt] (*S. Th*., I, q. 2, a. 3), es decir, Dios, que es el Ser Supremo, es causa de todos los entes; así como "*omnia quae sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis*" (*S. Th*., I-II, q. 1, a. 1, sed contra), es decir, todos los entes derivan o participan del Principio del ente. Por tanto, Dios es *Ens a se a quo omnia alia sunt* [el Ente por sí mismo por quien todos los otros existen - ndt]; mientras que la criatura es *ens ab alio derivans et participans*. [el ente que deriva y participa de otro – ndt]. La FILOSOFÍA TOMISTA ha resumido así el pensamiento del Doctor Común: el verdadero problema es el de la coexistencia y reconciliación de lo finito con lo Infinito. Dicho esto, existen diversas escuelas filosóficas: **a)** o bien se dice que Dios lo absorbe todo en sí mismo y que no existen entes finitos fuera del Ser Infinito de Dios (panteísmo monista); **b)** o bien, si existen otros entes, se añadirían a Dios, formando junto a Él una perfección aún mayor, pero esto es una falsa noción de Dios y equivale a negar el *verdadero* concepto de Dios (ateísmo). **c)** Sin embargo, hay una tercera posibilidad: el ente finito existe, es un hecho, ahora bien, presupone una Causa incausada e Infinita, ya que una serie infinita de causas finitas no se explica por sí misma. Pues se permanece en el ámbito del efecto y no se llega a la causa o explicación de la realidad creada y causada. Si un ciego necesita un lazarillo para caminar bien, el lazarillo no puede ser ciego, aunque la serie de ciegos sea infinita, no puede guiar o hacer caminar bien al último ciego, es más, aumentaría la dificultad y el caos; así si el ignorante necesita un maestro, el maestro no debe ser ignorante, de lo contrario nunca se llegará a la instrucción, aunque la serie de maestros ignorantes sea infinita. Así pues, hay que volver del efecto a la causa, de lo creado a lo Increado, de lo finito a lo Infinito, y no se puede permanecer en el nivel de los efectos. La serie infinita de entes finitas nos haría permanecer en el efecto causado y no remontarnos a la

Causa incausada. No hay que fijarse en la cantidad o longitud de la serie de eslabones de una cadena para explicar su existencia, sino que hay que remontarse a la cualidad de los eslabones que componen la cadena y desde el efecto finito o causado remontarse a una Causa incausada e Infinita. La criatura es distinta de Dios porque es finita, pero todo lo que *tiene* lo tiene o *participa* de Dios, que es el Ser por esencia y *no tiene* el ser de nadie [[93]]. Por tanto, todo lo que hay de perfección en la criatura está de modo supraeminente e infinito en Dios.

Así pues, la perfección de la criatura no añade nada a Dios. Dios y la criatura no forman "más Ser" o "Super-Ser", sino sólo más entes, ya que el ser de la criatura es participado o dado por Dios, igual que si un alumno sabe algo en la medida en que ha sido enseñado, dado o participado por el maestro, maestro y alumno no hacen más ciencia, sino sólo más científicos. Así pues, **a)** entre el panteísmo (ser finito absorbido en Dios) y **b)** el dualismo real o deísmo (ser finito ajeno a Dios) hay una tercera posición: **c)** el ser finito de las criaturas que es participado o derivado de Dios (Ser Infinito) contiene en grado limitado aquella perfección que en Dios es Infinita. Hay más entes, pero el Ser divino no crece (contra el monismo panteísta). Por tanto, si se excluye **a)** la identidad o univocidad entre Dios y el mundo, así como **b)** la separación absoluta o dualista (especialmente del deísmo moderno), queda **c)** la participación causal. Dios es distinto de los demás entes, pero no está separado de ellos, como el Infinito es distinto de los entes finitos, pero también está presente en todas partes, como Causa eficiente, final y ejemplar. De ahí que «el ente y el ser se diga de Dios y de los demás entes

---

[93] Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milán, Vita e Pensiero, 1939; ID., *Partecipazione e causalità in S. Tommaso*, Turín, SEI, 1961.

según la analogía de la proporcionalidad propiamente dicha. Dios está en relación con su Ser de la misma manera que cualquier otro ente está en relación con su ser. Sin embargo, el Ser de Dios es esencialmente distinto del de los demás entes: Dios es *el mismo Ser por esencia*, mientras que cualquier otro ente *recibe*, *tiene* o *participa* del ser. Hay, pues, una cierta semejanza relativa y una diferencia sustancial entre el ser de los entes y el de Dios» ([94]).

Andrea Dalledonne escribe que mientras Spinoza parte del concepto del Absoluto como *causa sui*, que no puede crear nada, Santo Tomás parte del *ens* cuyo *esse* como acto es realmente distinto de su esencia que es potencia, para llegar, a través del ser participado del ente finito al conocimiento de Dios como *ipsum Esse subsistens* y creador de todos los entes compuestos de esencia y de ser. Así el Ser divino es infinitamente trascendente sobre todos los entes creados y al mismo tiempo presente pero no idéntico al mundo ([95]).

Objeciones y respuestas

Hegel se vale de Spinoza para presentar el argumento más sólido a favor del panteísmo. Critica la teología natural o la demostración racional de la existencia de Dios a partir de las criaturas para llegar a conocer incluso algunos de sus atributos, por ejemplo, el Infinito. Sobre todo, pretende socavar la *objetividad* y la *realidad* del Ser divino, que sería inventado o pos-

---

[94] P. CAROSI, *Corso di filosofia*, IV vol., *Ontologia: Dio*, Roma, Paoline, 1959, pág. 228.

[95] A. DALLEDONNE, *Il rischio della libertà: S. Tommaso – Spinoza*, Milán, Marzorati, 1990, págs. 183-184.

tulado por otro, a saber, el hombre (Kant). Para Hegel, la teodicea tradicional, y sobre todo la tomista, realizaría un desplazamiento indebido de lo finito a lo Infinito, por lo que no podría salir de la alternativa: o no liberar a Dios de la finitud del mundo; o dejarlo como un objeto "*frente*" al sujeto, cayendo en un dualismo de tipo maniqueo. Mientras que sólo el panteísmo podría reivindicar la Infinitud divina, que no puede ser limitada por nada y no puede tener nada "*frente*" a Sí o distinto de Sí misma. El equívoco spinoziano-hegelianista consiste en querer colocar a Dios y al mundo "uno al lado del otro", como dos entes finitos. No, Dios y el mundo no son dos realidades del mismo tipo, como un árbol "al lado" de otro árbol lo limita o un Infinito "al lado" de otro Infinito lo excluye. *Entre Dios y el mundo no hay univocidad sino analogía*, lo que salva la trascendencia y la distinción real, este es el meollo del problema. La existencia finita del mundo no quita nada al Ser infinito de Dios como Acto puro de toda potencia. Así como el mundo no puede añadir nada al Ser divino, ya que la adición y la sustracción presuponen homogeneidad, (una manzana menos una manzana, no menos una pera), y no diferencia (tres manzanas menos tres peras). El Ser infinito de Dios no obliga a concebir el mundo finito como una manifestación directa y connatural del Infinito, sino como algo que, a pesar de su diferencia sustancial, tiene algo en sí mismo (el hecho de existir o participar del Ser divino) que remite necesariamente de lo finito a lo Infinito, del efecto a la Causa incausada. Pero divinizar el mundo para evitar estos escollos inexistentes (ya que el mundo siendo un efecto finito, libremente querido y creado por Dios, no limita su naturaleza infinita) es una contradicción, ya que lo Infinito, para Spinoza y Hegel, se realiza necesariamente a través del mundo finito que nosotros conocemos, el cual no es contingente sino necesario y coesencial a Dios o perteneciente a su naturaleza. Por lo cual, la finitud del mundo no sea nada real y de "finito" tenga sólo el nombre y no la realidad,

siendo connatural al Infinito. De ahí *que se caiga en la contradicción de hacer coincidir lo finito con lo Infinito* o el “círculo con el cuadrado”. Un Dios cuya esencia coincida con las deficiencias de este mundo finito es sólo un *falso* concepto de Dios, del mismo modo que un mundo tan perfecto que sea Infinito es un *falso* concepto del mundo. Hegel tomó nota de esta crítica al spinozismo e intentó salir de ella recurriendo al resquicio de la dialéctica, que niega el principio de no contradicción y pone lo absurdo (lo finito en constante evolución hacia lo infinito) en el lugar del Dios verdadero. Así que ni siquiera el panteísmo dialéctico logra superar el obstáculo del absurdo. Además, el panteísmo no sólo suprime la Infinitud de Dios, sino que también quita a las criaturas su “participación” limitada y finita, pero real, en el Ser infinito de Dios, que quiso libremente crearlas. Como vemos, el presupuesto del panteísmo es la univocidad del ser, que haría a Dios y al mundo de la misma especie, es decir, ambos infinitos. De ahí que Dios sea esencial y no causativamente inmanente a todas las criaturas (inmanentismo y no omnipresencia o inmanencia). Sólo la analogía, la participación y la causalidad eficiente explican la omnipresencia y la Trascendencia de Dios y refutan cualquier tipo de panteísmo. La única solución al problema de reconciliar lo finito con lo Infinito no es la de reducirlo todo a una única Sustancia infinita que coincida con el mundo (Spinoza), ni siquiera la coincidencia sublimada de los opuestos mediante la dialéctica hegeliana; sino la de su armonización lograda manteniendo la diferencia infinita entre Dios y el mundo mediante la afirmación de su analogía, presencia de causalidad eficiente, trascendencia y distinción real de lo Infinito y lo finito. Como observó acertadamente Garrigou-Lagrange: “o Dios o el absurdo radical”. La condena formal del panteísmo por parte de la Iglesia se remonta al *Syllabus*

de Pío IX (1864), San Pío X en *Pascendi* (1907) enseña que *las doctrinas modernistas de la inmanencia y el simbolismo conducen al panteísmo* ([96]).

La sabiduría tomista como remedio para los males actuales

Ya hemos citado al padre Mondin: «Ya no se contempla a Dios, sino al hombre como creador de la realidad. Hegel es el punto culminante e insuperable de la cultura moderna: una época que se consuma en el ateísmo o nihilismo absoluto, como resultado del antropocentrismo o humanismo absoluto; *o bien Dios se identifica panteísticamente con el mundo, o bien se le niega* [ateísticamente] *o se le* '*mata*'[nihilistamente] como realidad objetiva en sí misma existente» ([97]) . Considera, con razón, que el nihilismo es el resultado último del panteísmo. John Reale habla del "nihilismo como raíz de los males actuales" ([98]) y propone la sabiduría clásica como terapia para los males del hombre de hoy. Veamos qué indicaciones y consejos nos da el estudioso de la antigüedad grecorromana. En primer lugar, parte de la consideración de que «el nihilismo hunde sus raíces en este tipo de sociedad [progresista, tecnológico-científica]. De hecho, los engranajes del sistema programado y absolutizado consideran la *verdad*, la *belleza* y la *ciencia libre*

[96] Una refutación exhaustiva y científicamente filosófica del panteísmo puede encontrarse en CAJAETANUS SANSEVERINO, *Elementa Philosophiae Christianae cum antiqua et nova comparatae*, Nápoles, Manfredi, 1862-67, tomo III, *Theologia naturalis*, cap. VI, *De pantheismo*, aa. 1-4, nº 452-531. Sobre el spinozismo cfr. C. FABRO, *Introduction all'ateismo moderno*, cit., vol. I, *Panteismo ed ateismo*. I, *Panteismo e ateismo in la metafisica spinoziana*, págs. 142-178; *Il conflitto spinoziano come momento risolutivo del razionalismo nell'ateismo idealistico*, págs. 523-548; respecto al hegelianismo: ID., cit., *L'affermarsi del panenteismo hegeliano*, págs. 599-612.

[97] B. MONDIN, Storia della metafisica, Bolonia, ESD, 1998, 3° vol., pág. 373.

[98] *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi*, Milán, Raffaello Cortina Editore, 1995, pág. 11.

como males, cuando no peligros públicos» ([99]) y continúa «en mi opinión, *todos los males que padece el hombre actual tienen sus raíces en el nihilismo*». En el siglo XX ha ocurrido lo que Nietzsche predijo» ([100]). De ahí que proponga un remedio: «la victoria sobre el nihilismo mediante la recuperación de los ideales y los valores supremos» ([101]). Pero, advierte, «no es una operación fácil, ya que implica una verdadera *revolución espiritual*» ([102]). La vuelta a la metafísica clásica, perfeccionada por la escolástica tomista «no es en absoluto un retorno acrítico a ciertas ideas del pasado, sino la asimilación y fruición de ciertos mensajes de la sabiduría antigua o perenne. [...] Séneca ilustra perfectamente la intención que propongo [...]. 'Si quieres estar bien, atiende sobre todo a la salud del alma, y después a la del cuerpo' (Carta a Lucilio, XV, 1-2). 'Los estudios han sido mi salvación; es mérito de la filosofía que haya salido de la cama y esté curado: a ella le debo la vida' (Ibid, LXXVIII, 3)» ([103]). La cultura contemporánea, según Reale, ha «perdido el sentido de aquellos grandes valores que, en la antigüedad y en la Edad Media [...] constituían los puntos de referencia esenciales, y en gran medida inalienables, del pensar y del vivir» ([104]). A la filosofía actual o posmoderna le falta la razón de ser, la finalidad y el objetivo de vivir, la respuesta al "¿por qué?". Esto es el nihilismo filosófico, donde los valores supremos (ser, conocer, moral) se desvalorizan, de hecho, ya no existen el ser por participación y por esencia, la realidad, la verdad, el bien, sólo queda

---

[99] G. REALE, ibidem, pág. 4.
[100] Ibidem, pág. 6.
[101] Ibid.
[102] Ibidem, pág. 7.
[103] Ibidem, págs. 8-9.
[104] Ibidem, pág. 11.

la “nada”. Es el antropocentrismo de la modernidad el que, tras haberse autodeificado en un delirio de omnipotencia, se ha vuelto contra sí mismo en un ataque de locura autodestructiva. Después de haber negado la trascendencia, quisiera matarla junto con Dios y todos los valores asociados a ella. Para no quedarse sólo en la *pars destruens* [parte destructora o negativa – ndt], Nietzsche y el nihilismo querrían surgir de la aniquilación total de los valores, a través de la voluntad de poder, como la superación del nihilismo. «El desplazamiento de los valores de la esfera del ser y de la trascendencia a la esfera inmanente de la voluntad de poder constituye el estadio final y consumado [*pars construens*] [parte constructiva – ndt] del nihilismo» ([105]) . De este modo, el hombre ha pretendido darse a sí mismo los atributos que antes otorgaba a Dios. Pero, “el asesinato de Dios” conlleva también la eliminación de todas las propiedades y atributos divinos, de modo que después de haber “matado a Dios” el hombre se queda sin Dios y sin poder apropiarse de sus cualidades; mientras que el Dios tradicional, trascendente y personal le había hecho “partícipe de su naturaleza divina”, de forma limitada y finita, mediante la Muerte y Resurrección de Cristo, fuente de la gracia santificante. “El que mucho abarca, poco aprieta”, primero (con la modernidad idealista) el hombre o la Idea pretendieron ocupar el lugar del Dios real y objetivo; luego, con la postmodernidad nihilista, el hombre quiso “matar a Dios” y a toda “Idea” de Dios, aunque sólo fuera subjetiva, para convertirse en el superhombre. Pero, se quedó solo consigo mismo y en la desesperación. El deicidio nihilista del Ser inmutable y trascendente se basa en la voluntad de poder creadora y de devenir o evolución igualmente creadora. Marx es el maestro de este tipo de nihilismo, primado de la praxis sobre el

---

[105] Ibidem, pág. 24.

conocimiento, olvido de la verdad sustituida por lo que conviene (pragmatismo) o por la "disciplina de partido". En el 68 se decía "busca el poder y todo lo demás vendrá por sí solo". Esta es la verdadera ideología. El ideólogo no es el que busca la verdad conformándose con la realidad. No. Al ideólogo, subespecie modernizada del último ideólogo, no le importa la verdad objetiva "*adequatio rei et intellecus*" [adecuación entre las cosas y el intelecto – ndt], sino que se autoconvence o pretende creer que "lo que cuenta es lo que se tiene por verdadero o lo que se hace que sea verdadero", por la fuerza bruta del estado policial o la persuasión alucinógena del estado de depravación liberal. Los filósofos se conforman y adecuan a las cosas que son objetiva y realmente verdaderas, los ideólogos fingen creer una verdad y tras autoconvencerse la propagan a sus "fieles". Es la práctica de tomar algo por verdadero, aunque no lo sea. La última categoría de los "ideólogos-sofistas" son los "clérigos" que farisaicamente no se preocupan de sus almas ni de la realidad objetiva, sino de lo que les conviene y agravan el error filosófico de la ideología, convirtiéndola en un error teológico. Si Jesús volviera a la tierra lo pondrían de nuevo en la cruz, pues es un peligroso aguafiestas, como hicieron sus antepasados con los profetas del Antiguo Testamento y sus padres con los santos del Nuevo Testamento. El verdadero filósofo es lo contrario del ideólogo; sabe vivir y morir de acuerdo con su propio pensamiento, que ha tratado de adecuar a la realidad a lo largo de su existencia. El ideólogo está reñido con el recto pensar o a la adecuación del intelecto a la realidad y quiere convencerse de que la praxis es superior a la teoría, el hacer al ser, el producir al conocer la verdad. Debe vivir una vida de mentiras, sobre todo debe mentirse a sí mismo, porque la palabra verdad viene del griego *aletheia*, que es *alfa* privativo más *lanthano*, que significa "no oculto". De ahí que la verdad aparece clara si uno escudriña la realidad con honestidad, mientras que uno debe querer ocultarla si quiere vivir según

su propia conveniencia y no según la realidad cuando resulta inconveniente. Entonces uno hace como Poncio Pilatos y pregunta sin esperar respuesta "¿qué es la verdad?". ¿Merece la pena ser crucificado para "dar testimonio de la verdad"? ¿Merecía la pena afirmar que la Unificación italiana [el llamado Risorgimento] había sido un movimiento histórico-político que había tratado de socavar el poder temporal y, en última instancia, espiritual de la Iglesia? ¿No era eso hacer política? ¿No habría sido mejor encerrarse en las sacristías y convencerse de que había que hacerlo? Hoy se plantea la misma cuestión con respecto al Holocausto [la Shoah], que fue un fenómeno histórico-político y aunque se utilizara para socavar la doctrina católica de la relación entre cristianismo y judaísmo, no merece la pena acabar en la cárcel para plantearse el problema de su alcance real ajustándose a la realidad y quizás sea mejor convencerse de que es mejor hacer como que no ha pasado nada y que no hay que preocuparse por la historia y la política. Ya Hobbes, aunque sin querer como Nietzsche ocupar el lugar de Dios, con el pretexto de que la controversia, sobre todo si es teológica, prepara para la guerra de religión, ha tratado de privar a la teología y al propio Dios del espacio real, ontológico y objetivo que le corresponde. Así, el cristianismo progresista y tímido de hoy, por miedo a las "guerras de religión" trata de minimizar el alcance real de los problemas que han vaciado la esencia del verdadero cristianismo y finge no ver; quiere convencerse de que haciendo como el avestruz evita resolver el problema. Pero el cazador de avestruces no tiene las mismas "ilusiones" que el avestruz y acaba matándolo con "certeza". Sin embargo, así como no hay persona más infeliz que la que quiere convencerse a sí misma de que es feliz, tampoco hay mayor desesperación que la de quien piensa y quiere pensar que las cosas son como a él le parece.

La filosofía clásica, patrística y escolástica responden que la contemplación (mirar con amor) de la verdad y de la realidad objetiva es el valor

humano supremo, ya que el hombre es un animal racional y libre (y sólo él puede hacerse íntimamente esclavo apartándose de la verdad para adherirse a la conveniencia). Además, Platón ya afirmaba en la *República* que la contemplación tiene una dimensión política o social, ya que el conocimiento de la Verdad suprema y del Bien supremo salva no sólo al individuo, sino a la familia y al conjunto de familias que forman la *polis* o ciudad (= convivencia en una sociedad perfecta de orden temporal). La fobia a la política en un eclesiástico equivale a la fobia a la Iglesia (*Ecclesia* = *estar juntos* en una sociedad perfecta sobrenatural), es una *contradictio in terminis*.

La verdadera filosofía, a diferencia de la ideología sofística/farisaica, es decir, la ideología filosófica/teológica, no tiene polifobia o miedo a la verdadera política, que es la virtud de la prudencia aplicada a la sociedad civil, porque el hombre es sociable por naturaleza, sería contranatura no querer hacer verdadera política. Por tanto, «no se trata de aumentar (por la praxis y la técnica) las cosas que el hombre tiene, sino de aumentar, por la contemplación de la verdad, al hombre mismo» ([106]) tanto como individuo racional y libre como animal sociable, que realiza su verdadera naturaleza en la *polis*, ya que no podría hacerlo solo, "ningún hombre es una isla", "salvo los ermitaños y los locos". Sin embargo, si la filosofía clásica grecorromana había llegado a la metafísica, a las sustancias y al ser con la "Segunda Navegación" filosófica (de lo sensible a lo metasensible), sólo el cristianismo puede perfeccionar la naturaleza por medio de la gracia y llevarnos a ella con la "Tercera Navegación" espiritual, del ser a lo sobrenatural, que es "una participación limitada y finita en la vida de Dios". «Sólo la Cruz puede hacernos cruzar el proceloso mar de la vida. La 'Tercera Navegación' podría realmente liberar al hombre de hoy de sus males, e implica el vuelco

[106] Ibidem, pág. 83.

radical» ([107]) de un mundo al revés, en el que ya no hay lugar para Dios, para la verdad, para el conocimiento y la moral. De ahí que haya que girar 360º los contravalores del mundo de hoy y volver el eje a los valores, no del pasado, que como tal se ha ido y no puede volver, sino a los valores perennes de ayer, hoy y mañana, que, por ser connaturales al hombre, no pueden ser elegidos. Habiendo tocado el borde del abismo, el hombre postmoderno debe tener el valor de decir: ahora que todo ha terminado, hay que volver a empezar. *¡Christus heri, hodie et in saecula!*

---

[107] Ibidem, pág. 114.

Capítulo 7º

LA TERAPIA TOMISTA DE LOS MALES MODERNOS

Diagnóstico

Para curar los males que padece el hombre contemporáneo, primero hay que identificar la raíz y el origen de los mismos o hacer un diagnóstico. Pues "erradicar sólo los efectos del mal y no la causa es poco", (Platón) sobre todo si el mal es letal. Ciertamente, el mal actual o el pensamiento posmoderno y nihilista son difíciles de curar, como un cáncer con metástasis extendido por todo el cuerpo. Pero "*nihil difficile volenti*" [nada es difícil para el que quiere - ndt].

La naturaleza del mal del hombre contemporáneo

El nihilismo filosófico, que pretende destruir el conocimiento humano racional (nihilismo gnoseológico), la moral objetiva natural y divina (nihilismo ético) y el ser por participación en la medida en que remite a Aquel por esencia (nihilismo metafísico), tiende a convertir al hombre en una larva u "oveja loca" (Dante) que flota sobre la nada para ser pronto engullido por ella. La época actual se caracteriza por un gran vacío interior en el hombre, un vacío de conceptos, juicios y razonamientos racionales; de valores morales y del Ser mismo por esencia, que es Dios: el hombre actual vive como si Dios no existiera, ni siquiera tiene un "credo" ateo, sino sólo indiferencia

y apatía. En 1989, la “contraiglesia” comunista-soviética, fundada en 1917 y que “creía” en la inexistencia de Dios, se derrumbó. En 1965, la subversión también se infiltró en la Iglesia con el Concilio Vaticano II, el propio Pablo VI habló de “humo de Satanás en el Templo de Dios”, y nos condujo a la teología atea o a la muerte de Dios. El sesenta y ocho —a través de la Escuela de Frankfurt y el Estructuralismo Salvaje francés— difundió la ideología nihilista por todas partes, incluso *in interiore homine*, a través de la música disarmónica, la moda, las revistas, el psicoanálisis, las drogas. Fue el triunfo de la “cultura” de la “nada” que nada es y todo quiere aniquilar. El nihilismo considera que lo verdadero, lo bueno, lo bello y el ser (siendo los tres primeros convertibles) son males o mentiras que hay que destruir. En el mundo actual de la tecnología, de las máquinas y laboratorios cada vez más sofisticados, ahora produce verdaderos “pequeños Frankenstein”, Dios es una “Ausencia” (ya no una “Negación” *creída* como en el ateísmo) y ya no una Esencia por sí misma subsistente. De hecho, el hombre contemporáneo, con sus ordenadores, teléfonos móviles, tubos de ensayo y células madre, ya no parece necesitar a Dios, ni siquiera se cuestiona su existencia, parece autosuficiente y creador de vida. Incluso Dios es visto como una especie de “grillo parlante”, al que hay que aplastar para que no moleste con sus mandamientos. La sociedad actual ya no necesita verdad, bondad, belleza, santidad o heroísmo, sino sólo hedonismo y prosperidad. La verdad, especialmente la teológico-religiosa, se considera “la antesala de la guerra de Religión” (Hobbes). Así que no más disputas entre religiones verdaderas y falsas, sino diálogo ecuménico o interreligioso o “charla”, donde cada uno, como en el bar, da su opinión, sólo para pasar la velada. Por tanto, hay que expulsar a la teología del lugar que le corresponde: no más dogmas, certezas, anatemas, sino diálogo, opinionismo, apatía, panecumenismo e indiferencia religiosa. El hombre de hoy está cansado, saciado y desesperado, aunque

físicamente esté sobrealimentado: le faltan valores, ideales, propósito y razón de ser.

Terapia

Debe ser enérgica, no se trata de un resfriado, ni siquiera de una neumonía, sino de un cáncer generalizado. Es necesario erradicar la mentalidad nihilista [o nichlista, del latín medieval *nichil* "nulla", nada – ndt] o posmoderna mediante la recuperación de los valores y verdades supremos, que Santo Tomás de Aquino sublimó en la metafísica del ser como acto último de toda sustancia, elevando y corrigiendo (en lo necesario) el concepto de "participación" de Platón y el concepto de "esencia" de Aristóteles ([108]).

El hombre

Es un animal razonable, dotado de intelecto y voluntad, que tiende hacia un Fin último, que es la Verdad y el Bien más elevados, que deben ser conocidos y amados. Esta simple verdad es ya en sí misma la superación teórica de la posmodernidad, que ha abolido la idea del fin, de lo verdadero y de lo bueno; ha negado las capacidades racionales del hombre y su consiguiente libertad, que le conduce invariablemente hacia el bien o el mal, lo moral o lo inmoral. Las herramientas más refinadas para llevar a cabo esa contrarreforma nos las ofrece Santo Tomás, que se basa y se apoya en Platón y Aristóteles. Sin metafísica, el alma está enferma, la teología está vacía, y si el cuerpo es fuerte, será como el de un lunático delirante completamente loco. Por eso, como decía Séneca, si el hombre quiere estar bien de cuerpo

---

[108] C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo San Tommaso d'Aquino*, Turín, SEI, 1960; *Id.*, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, Milán, Vita e Pensiero, 1939.

y alma, debe cuidar de ambos y especialmente del alma en sus nobles facultades: el intelecto y la voluntad ([109]).

La debilidad de la posmodernidad

Nihilismo imperfecto y destructivo

En su "*pars destruens*", el nihilismo sólo quiere destruirlo todo (el ser, la moral y la razón humana). Pero una fuerza tan enorme sólo es destructiva, altamente destructiva, y así llega a destruirse incluso a sí misma. Dios ha muerto, el hombre ha muerto, *¡el filósofo nihilista ha muerto!* No queda nada. Ahora bien, *ex nihilo nihil fit* [de la nada nada se hace - ndt]. El nihilismo tan destructivo es imposible, se suicida. Si el mundo antiguo de la metafísica tomista ha sido "copernicamente" trastocado por Descartes, Kant y Hegel (de la realidad objetiva y real al subjetivismo relativista), el nihilismo pretende haberlo vaciado, destruido o aniquilado totalmente (del ser a la nada, "rei-cidio").

Objeción de los nihilistas actuales

Sin embargo, algunos filósofos recientes han buscado una salida a este callejón sin salida en el que ha caído el nihilismo y han argumentado que existe un "*nihilismo pasivo*" para la masa de los no iniciados, que lo sufren. Un "*nihilismo activo*" (del iniciado que lo experimenta) es: "*nihilismo imperfecto*", que es puramente destructivo y no presenta salida, pero también

---

[109] G. REALE, *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, Milán, Bompiani, 2003.

hay un "*nihilismo perfecto*" que sería la "*pars construens*" que se autodiviniza, a través de la voluntad de poder del gnóstico. Intentemos estudiar y refutar esta tercera forma "perfecta y constructiva" de nihilismo.

El nihilismo "perfecto y constructivo

Se ha tomado nota de las contradicciones y los absurdos del nihilismo clásico, ya sea por el final infrahumano de Nietzsche, que murió loco tras abrazar y besar a un caballo en las calles de Turín, el mismo que había teorizado el Superhombre, ya sea por el empeoramiento del mundo moderno, que gracias al posmodernismo sólo ha acabado disolviéndolo casi todo sin resolver ningún problema. De hecho, tras el advenimiento del pensamiento nihilista o postmoderno, la vida de la humanidad continuó en esta tierra, no fue aniquilada, simplemente fue rebajada a un nivel infrahumano, sin ni siquiera la presencia del desenfrenado, embriagador y gozoso espíritu dionisíaco, al contrario, se hundió en una situación absurda, trágica y desesperada. Esta fase "positiva" o "constructiva" del nihilismo fue teorizada sobre todo por JULIUS EVOLA en *Cavalcare la tigre* [Montando el tigre – ndt] de 1961 y reimpreso en una publicación póstuma ([110]). Él ha perfeccionado la voluntad de poder inmanentista de Nietzsche con la tradición esotérica o "el Idealismo mágico", que no deja de ser un sucedáneo, aunque *preternatural* de la verdadera Trascendencia sobrenatural y un mero aditivo de la voluntad "super-humanista", la cual no es así elevada a Dios, infinitamente superior al hombre, aunque fuese el más perfecto, inteligente y fuerte. Evola ha tratado de superar el nihilismo destructor de Nietzsche, pero ha caído en un círculo vicioso, porque la tradición esotérica a la que se refiere está fundada

[110] J. EVOLA, Il *Nichilismo attivo di F. Nietzsche*, Roma, Fondazione Julius Evola, 2000.

en la Cábala judía, que es la raíz de todos esos errores que él mismo ha combatido consecuentemente hasta el final, sin haberles dado la espalda como la mayoría de los "chicos de 1938". Evola, a través del esoterismo, pretende que el hombre tradicional (esencialmente diferente y superior al hombre moderno y posmoderno) sobreviva incluso en medio del caos de la nada posmoderna y nihilista. El hombre tradicional, el gnóstico o el esotérico puede, según Evola, caminar sobre el mar de la nada sin hundirse, caminar sobre brasas calientes con los pies descalzos sin quemarse. Sin embargo, el hombre tradicional de Evola, para ayudarse a caminar sobre el mar de la nada de la posmodernidad, puede hacer uso de las drogas, empleadas como "iniciado" ([111]) y no como plebeyo, y, de la "metafísica del sexo", que retoma las teorías cabalísticas de la "magia sexual" judía ([112]) . En resumen, Kant sustituyó al Dios real, trascendente y objetivo por la Idea de Dios (*Crítica de la Razón Práctica*), Nietzsche por la voluntad de poder y Evola por la tradición esotérica. Los tres sustituyeron la Trascendencia por el inmanentismo, aunque sea terminantemente preternatural (como Evola), por una seducción o una mentira, que como las drogas hace posible sobrevivir en este mundo sin valores ni finalidad. Han violado la realidad con la mentira, el ser con la nada o el devenir, lo verdadero con lo falso.

---

[111] J. EVOLA, *Cavalcare la tigre*, Milán, Scheiwiller, 1961, pág. 147.

[112] M. IDEL, *Cabbalà. Nuove prospettive*, Firenze, Giuntina, 1996; ID., *Le porte della giustizia*, Milán, Adelphi, 2001. G. SCHOLEM, *La cabala*, Roma, Mediterranee, 1992.

¿Ha producido realmente algo positivo el nihilismo “constructivo”?

La voluntad de poder y, sobre todo, la gnosis esotérica son presentadas por los nihilistas actuales como una “plataforma de lanzamiento” o superación del *impasse* nihilista, que pretendía destruirlo todo y hacer coincidir el ser con la nada (*quod repugnat*). Es decir, tras haber destruido los valores del mundo antiguo-clásico o metafísico, *se lanza desde el trampolín de la nada* hacia la transferencia de los valores metafísicos y trascendentes a los naturalistas e inmanentistas. El resultado del nihilismo perfecto sería para ellos la autodivinización, que es entonces una “nueva” doctrina tan antigua como el diablo (véase Lucifer). Es para castigar su orgullo que Dios creó el infierno, el cual de él no ([113]). Según Santo Tomás de Aquino (*S. Th*., I, q. 63, a. 7) Lucifer cayó inmediatamente después del primer instante de su creación, porque o bien por un pecado de orgullo *naturalista* deseó y prefirió el bien proporcionado a las potencias de su naturaleza angélica al bien sobrenatural de la Visión beatífica de Dios cara a cara, o bien por un pecado de orgullo *inmanentista* deseó la bienaventuranza sobrenatural como debida a su naturaleza angélica y no como don gratuito de Dios (*S. Th*., I, q. 63, a. 7), I, q. 63; *Contra Gent*., lib. III, cap. 110; *De malo*, q. 16, a. 2, ad 4). Estos errores, y especialmente el segundo, los encontramos en la teología modernista y neomodernista condenada por San Pío X (*Pascendi*, 1907) y Pío XII (*Humani generis*, 1950) y apoyada especialmente por Henri de Lubac en su libro *Le Surnaturel* (1946). Ciertamente Lucifer, siendo un espíritu puro y altamente inteligente, no deseaba una semejanza con Dios, sólo quería una cierta semejanza, pero en lo que uno no ha sido creado para parecerse (por

[113] Cfr. *Conc. Lat*. DB 428; *S. Th*., I, qq. 50-64 y sig.; *Supplementum*, q. y sig.; *Summa c. Gent.*, lib. IV, q. 90.

ejemplo, como un fin de sí mismo y no a “su imagen y semejanza”). Así pues, si el nihilismo de Nietzsche conducía a la nada y al caos, el de sus hijos conduce al infierno en la tierra y, Dios no lo quiera, al infierno eterno. El nihilismo completo es, pues, una reedición del titanismo del siglo XX ([114]), del prometeísmo y del luciferismo. “*Eritis sicut dii*” [seréis como dioses – ndt], prometió Satán a Adán y Eva en el Paraíso Terrenal, pero “el que quiere ser ángel, se hace bestia” y así nos encontramos “en este valle de lágrimas”. Ícaro quiso volar con unas alas que él mismo se había construido, pero se derritieron con la luz del sol, de modo que el pobre Ícaro no alcanzó el cielo, sino que se estrelló contra el suelo.

Conclusión

O volvemos a los valores verdaderos, objetivos, reales, de la metafísica clásica (platónico-aristotélico-tomista), según la cual el hombre es un animal racional, compuesto de cuerpo y espíritu, ni sólo ángel ni sólo bestia, hecho para conocer la verdad y amar el bien; una criatura dirigida al Creador, infinitamente distinta de Él, que sólo puede alcanzar una cierta felicidad en esta tierra si vive según las leyes de la naturaleza creadas por Dios: “*buscad primero el Reino de Dios y todo lo demás se os dará por añadidura*”. O bien se arruina en un nihilismo pleno y perfecto, no sólo destructivo sino también alucinatorio, que da delirios de omnipotencia: “*busca el poder o la voluntad de poder y todo lo demás te vendrá dado*”: locura, como Nietzsche, el infierno en la tierra para el drogadicto e infierno eterno para los que per-

[114] “*Ni siquiera Dios puede destruirme*”, estaba escrito en la popa del barco llamado “Titanic” que fue hundido en 1912 por simples olas del océano, que comparadas con Dios son más pequeñas que las gotas de rocío.

severan en tal error. El verdadero filósofo, en cambio, es el verdadero hombre que sabe pensar bien y vivir bien. Ahora bien, el filósofo posmoderno piensa mal y vive aún peor. Giovanni Reale escribió "el que sabe vivir y morir de acuerdo práctica y vivencialmente con su propio pensamiento es un verdadero filósofo". La verdad objetiva es exactamente lo contrario del conocimiento exotérico. *A-letèia* del griego *lantano* (oculto) significa no ("alfa privativo") oculto. Así pues, todo lo que es esotérico o secreto, iniciático, misterioso, oculto o escondido es por definición "no verdadero". Mientras que el verdadero sujeto (el verdadero hombre, el verdadero filósofo) es aquel que no se oculta, su verdadero rostro o personalidad, es franco, verdadero, no falso ni oculto, es decir, no es un "sepulcro blanqueado". Para conocer la verdad objetiva, el hombre debe ajustar su pensamiento a la realidad ("*adaequatio rei et intellectus*"). La modernidad, en cambio, nació como la primacía del *cogito* subjetivo sobre la realidad extra-mental. Así que como decía Sócrates, "si quieres ser feliz, cuida de tu alma", de tu intelecto para que se ajuste a la verdad y a la realidad, y de tu voluntad para que haga el bien y huya del mal. El nihilismo perfecto por querer ser más y más, incluso Dios (voluntad esotérica de poder) corre hacia el abismo de la nada. "El que quiere demasiado, no quiere nada". Hay que volver a la doctrina y a la práctica de las cuatro navegaciones: la primera abandona el mundo puramente sensible después de experimentarlo, pues el hombre no es una pura bestia, sino que tiene un alma racional hecha para conocer lo "metasensible". La segunda llega a la "sustancia" de las cosas (Aristóteles) y al concepto de "participación" del mundo sensible por el de las Ideas (Platón). La tercera llega al "ser como acto último de toda sustancia y esencia" (Santo Tomás de Aquino) y aplica la participación al ser ("ser por participación" o creado y "ser por esencia" o Dios: la criatura o efecto participa del Creador o Dios porque se parece a Dios, pero posee sólo una parte del Ser divino). La cuarta

ya no es filosófica sino teológica y nos señala la Cruz como único medio para atravesar en paz el proceloso mar de la vida, sin naufragar en el mar de la nada (Nietzsche) donde todo se hunde o engañarse creyéndose Dios (Evola). Querer ser superpoderoso o incluso omnipotente conduce al jaque mate, a la locura o al suicidio, ya que el hombre es limitado por naturaleza y sólo será fuerte si participa en la Fortaleza de Dios. Hoy, cuando parece que triunfa el nihilismo, recordemos que Dios no muere, el hombre sí. El ser, la verdad y el bien no pasarán, todo lo demás sí. "*Stat Beata Trinitas dum volvitur orbis*" [Permanece la Bendita Trinidad mientras gira el mundo – ndt]. Por eso hay que mirar al rostro de la verdad, que es evidente, "no oculto", la realidad a la luz del sol. Entonces hay que dar la espalda a las apariencias: el ego absoluto, la nada constructiva, el esoterismo mágico. Luego subordinar los bienes exteriores y perecederos a los interiores e inmateriales: el cuerpo al alma, el ego a Dios. El mal de los males actuales es la apariencia, pretender ser rico, fuerte, bello, estar contento, ser sobrehumano o dios, mientras que la realidad es totalmente contraria a la apariencia. La metafísica clásica, que es el sentido común erigido en ciencia filosófica, es la fuente de la vida honesta y sabia, la única que puede dar la felicidad, aunque imperfecta en este mundo, que es preludio de la felicidad perfecta e infinita de la vida eterna. La filosofía moderna y postmoderna es fuente de vida deshonesta e inmoral por principio no por debilidad, y, demente o alucinada teóricamente, que conduce primero al delirio de omnipotencia: yo = Dios, y luego a la desesperación suicida: para mí no hay salvación. Sin embargo, todo hombre es susceptible de redención, incluso el hombre moderno y postmoderno, siempre que lo desee: "*Qui creavit te sine te, non salvabit te sine te*" [El que te creó sin ti, no te salvará sin ti – ndt] (San Agustín). Él, por tanto, puede atravesar el "desierto" de la modernidad y la "nada" de la

posmodernidad y también puede exclamar: "hay que acabar con el autoengaño y empezar a vivir bien y a conocer lo verdadero". La única "plataforma de lanzamiento" de la posmodernidad es la voluntad esperanzada de acabar con la mentira y el engaño —que comenzó con el "*cogito*" cartesiano y desembocó en la "muerte de Dios" nietzscheana— para comenzar a vivir y obrar verdaderamente y bien. La buena voluntad está compuesta de humildad, la cual quita la primacía del sujeto sobre el objeto y Dios, reconociendo la naturaleza creada y limitada del ser humano, más la esperanza sobrenatural en la ayuda del Dios todopoderoso y misericordioso, dan a cada uno la capacidad real de decir como Dante "*incipit vita nova*" [comienza una nueva vida – ndt]. Todos podemos acabar con el nihilismo para empezar a mirar la realidad a la cara, tal como es y no como se nos presenta, conociendo la verdad que es "*adequatio rei et intellectus*" y vivir honestamente. "Hacer el bien y evitar el mal, eso es todo el hombre" (*Sal*., XXXIV, 15).

Capítulo 8°

LOS PELIGROS DE LA FILOSOFÍA ESCOTISTA

Antecedentes históricos del escotismo

JUAN DUNS ESCOTO (1266-1308) fue más un teólogo que un metafísico. ETIENNE GILSON ha escrito: «*No existe una 'síntesis metafísica' de Duns Escoto* [...]. La única síntesis completa que Duns Escoto ha concebido es una síntesis teológica» ([115]). Incluso el padre franciscano EFREM BETTONI, profesor de la Universidad Católica del Sagrado Corazón de Milán,

---

[115] E. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales,* París, Vrin, 1952, pág. 339; tr. it., *Giovanni Duns Scoto,* Milán, Jaca Book, 2008. Cfr. ANCHE C. BALIC, "*La scolastica post-tomistica: Giovanni Duns Scoto*", in *Grande Antologia filosofica,* Milán, Marzorati, 1989, vol. IV, pág. 1349; *Id*., entrada "*Scotismo",* in "Enciclopedia Cattolica", Città del Vaticano, 1953, vol. XI, col. 151-162; G. LAURIOLA, *Introduzione a Duns Scoto,* "Antologia", Alberobello, 1996; G. ZAVALLONI, *Giovanni Duns Scoto, maestro di vita e pensiero,* Bolonia, 1992; D. SCARAMUZZI, *D. Scoto. Summula scelta di scritti coordinati in dottrina,* Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1932; O. TODISCO, *Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scoto,* Roma, 1975; ID., *La nozione metafisica di essere nell'ascesa a Dio del beato Giovanni Duns Scoto,* Nápoles, 1966; M. DAMIATA, *I e II tavola. L'etica di G. Duns Scoto,* Firenze-Pistoia, 1973; B. BONANSEA, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto,* Milán, 1991; P. STELLA, *L'ilemorfismo di Duns Scoto,* Turín, 1955; ANTONIO COCCIA, *Attualità di Duns Scoto: conoscere per amare,* en "Ideali politici e problemi religiosi in alcuni grandi Filosofi", Roma, Miscellanea Francescana, 1977;

sostiene que "hay doctrinas escotistas [...], pero *no existe una filosofía escotista*: sus doctrinas, de hecho, no habrían alcanzado la madurez y la coherencia interior, que habrían sido necesarias para que las tesis individuales se coordinaran lógicamente en un sistema de verdad" ([116]). Personalmente, Escoto era un hombre de Dios, un verdadero místico, un gran mariólogo, especialmente en lo que se refiere a la "Inmaculada Concepción" de María, su

---

ID., *L'uomo di fronte all'Infinito,* Palermo-Roma, Mori, 1969; ID., *Contributi scotistici. Storia, dottrina, spiritualità,* Roma, "Miscellanea Francescana", 1966; L. JAMMARRONE, *Il problema della creazione nel pensiero di Giovanni Duns Scoto,* Roma, "Miscellanea Francescana", 1966; ID., *Contingenza e creazione nel pensiero di Duns Scoto,* Roma, "Miscellanea Francescana", 1966; ID., *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo,* Roma, "Miscellanea Francescana", 1999; S. VANNI-ROVIGHI, *La Filosofia Patristica e Medievale*, *Giovanni Duns Scoto*, in "*Storia della Filosofia*", diretta da C. FABRO, I vol., Roma, Coletti, 1954, págs. 242-247; S. VANNI-ROVIGHI, *L'immortalità dell'anima nel pensiero di Giovanni Duns Scoto,* in "Rivista di Filosofia neoscolastica", Milán, 1931, págs. 78-104; G. PINI, *Scoto e l'analogia*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2002; P. DE TÖTH, *Errori e pericoli dello scotismo,* Firenze, Mealli & Stianti, 1932; N. PETRUZZELLIS, *Studi sull'etica di Scoto,* in "Archives de Philosophie", París, 1940, págs. 68-87; ANDREA DALLEDONNE, *Duns Scoto*, en "Grande Antologia Filosofica", Milán, Marzorati, Aggiornamento bibliografico*, vol. XXXII, 1984, págs. 675-682. El refutador más agudo del escotismo es JOHOANNES CAPREOLUS († 1444), llamado *princeps thomistarum,* que en su *Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis* (última edición Tours, 1900-1908) acerca del "*Commento alle Sentenze*" de Pietro Lombardo' hecho por S. Tommaso los textos de la "*Somma Teologica*" y de la "*Questioni disputate"* del Angélico, defendiéndolos contra los escotistas y los nominalistas, hasta el punto de que los escolásticos crearon el lema jocoso: "*si Scotus non sonasset, Capreolus non conjunto de pasaportes*; si Escoto no hubiera tocado, Capreolo no habría bailado"; cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revalatione,* Roma, Ferrari, 1918: sobre la univocidad del ente según Scoto, vol. I, pág. 303, 363; sobre el deseo natural efectivo de ver a Dios, vol. I, pág. 390; sobre la confusión entre el orden natural y el sobrenatural, vol. I, pág. 340, 365, 482.

[116] E. Bettoni, entrada '*Scoto, Giovanni Duns*', in "*Dizionario Enciclopedico di Filosofia"* del 'Centro di Studi Filosofici di Gallarate', II ed., Roma, Lucarini, 1982, VII vol., col. 525.

"corredención" secundaria y subordinada a la de Cristo y su "mediación universal" de toda gracia ([117]). Sin embargo, desde un punto de vista estrictamente filosófico y más específicamente metafísico, la doctrina escotista es "*alternativa a la de Santo Tomás*, [...] más oscura, [...] menos ordenada y sistemática" ([118]). Sus obras más famosas son los tres *Comentarios al Libro de las Sentencias* de Pietro Lombardo. La primera se expuso en Oxford en 1299 y también se llama *Opus oxoniense* o *Lectura prima super quatuor libros Sententiarum* o también *Ordinatio oxoniensis*. En 1300 en Cambridge completó la segunda, llamada *Reportatio cambrigensis*. En 1301, en París, completó el tercer comentario, llamado *Reportata parisiensia* ([119]). De estos tres comentarios, el más importante es el primero u *Opus oxoniense* ([120]). Desgraciadamente, en 1277 el obispo de París ESTEBAN TEMPIER condenó 219 proposiciones que, según él, habrían resumido la doctrina de SANTO TOMÁS DE AQUINO, confundida por Tempier con el racionalismo de *Sigier de Brabante* ([121]) († 1284). La censura puso a la filosofía y a la teología, a

---

[117] Cfr. R. ZAVALLONI – E. MARIANI, *La dottrina mariologica di G. Duns Scoto*, Roma, 1987. Cfr. Mons. ANTONIO DE CASTRO MAYER, Lettera pastorale "*La Mediazione universale di Maria Santissima"* (agosto 1978), tr. it., Piacenza, "Cristianità", nº 68, dic. 1980, pág. 3-11. Asimismo, Francisco Suárez († 1617) fue un hombre de Dios y un piadoso jesuita, versado en filosofía política y derecho internacional y natural, pero débil en metafísica. (v. *sì sì no no*, 15 febrero 2011, pág. 1-5).

[118] B. MONDIN, *Storia della metafisica*, Bolonia, Ediciones Studio Domenicano, 1998, II vol., pág. 664.

[119] Edición de Vivès, París, 1891-1895, 26 volúmenes en folio. Cf. *Opera omnia*, 12 vols., Lyon, Wadding editore, 1639, reimpresión Hildesheim, Olms, 1968-1969; *Opera omnia* editada por la Comisión Escotista, dirigida por C. BALIC-L. MODRIC, Ciudad del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950 y sig.

[120] Edición di Vivès, 14 volúmenes *en folio*, París, 1891-1895; ahora existe un facsímil publicado en 26 volúmenes por la editorial Gregg, Farnborough, 1969.

[121] SIGIERI, filósofo flamenco, iniciador del averroísmo latino, que consideraba a Averroes como el verdadero intérprete del aristotelismo y no Santo Tomás de Aquino (†

la razón y a la fe ([122]) en fuerte oposición y condenó a la filosofía y a la razón natural como malas para afirmar la validez de la Revelación sobrenatural y de la teología solamente. Una especie de fideísmo o "tradicionalismo francés" *ante litteram* [antes de que exista ese término – ndt]. Junto con Sigieri,

---

1274). Su doctrina se oponía explícitamente a la Revelación cristiana, ya que enseñaba la eternidad de la materia, del devenir, y negaba la Providencia de Dios. Además, a la luz de Averroes, el intelecto, para Sigieri, es una sustancia única para toda la especie humana, espiritual y separada del hombre individual. Por lo tanto, el individuo humano es mortal. (*Dizionari dei filosofi*, del "Centro Studi di Gallarate", Florencia, Sansoni, 1976, entrada "*Sigieri di Brabant*" editado por C. A. GRAIFE, págs. 1088-1090). Cf. también P. MANDONNET, *Sigier de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle*, Lovaina, 1908; B. NARDI, *La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo*, en "Rivista di Storia di Filosofia", 1947, págs. 197 a 220; ID, *L'anima umana secondo Sigieri*, en "Giornale critico della Filosofia italiana", 1950, págs. 317 a 325; F. VAN STEENBERGHEN, *Sigier de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, Lovaina, 1935.

[122] SANTO. TOMÁS DE AQUINO, *C. G.*, I, 3 e 7; *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 4; *De Ver.*, q. 14, a. 10. Contra quien, DUNS SCOTUS, *Opus ox.*, Prol., q. 3, a. 8, n. 25.

se condenó el racionalismo de AVICENA [123]) († 1037) y Averroes ([124]) († 1198) y se confundió el aristotelismo interpretado de manera racionalista

---

[123] AVICENNA como metafísico se basa en Aristóteles, Plotino y Al Farabi. A la luz de Aristóteles, él realmente distingue la esencia de la existencia en las criaturas. Santo Tomás también hizo uso de esta teoría de Avicena, pero la corrigió y trascendió a la luz de su concepto fuerte o profundo de *esse ut actus ultimus omnium formarum* [el ser como el acto último de todas las formas - ndt]. De hecho, Avicena (*In IV Metaph*., lect. II, nº 558) sostenía que el ser era un accidente, que se añade a la esencia o sustancia y es realmente distinto de ella. Tomás de Aquino, en cambio, concibe el ser como la actualidad de todo acto, sustancia o esencia y no está incluido en ninguna de las diez "categorías" (sustancia y los 9 accidentes), sino que las trasciende a todas. Así, hay en Avicena una corriente aristotélica metafísica, que se detiene en la sustancia y no llega tomísticamente al ser como acto último. Sin embargo, también hay en él una corriente plotiniana o neoplatónica, que influye en su cosmología o estudio del mundo finito y natural, que se concibe como una emanación necesaria de Dios y no su creación libre; es decir, la cosmología de Avicena es un monismo tendencialmente panteísta, que no concuerda con el Corán, que es utilizado por Avicena para enderezar su cosmología, pero sin éxito. Avicena está influenciado por la influencia maniquea y gnóstica, ya que concibe la materia como el mal en sí misma, el puro no-ser. Sólo después de la muerte el alma liberada del cuerpo saboreará el gozo de la contemplación intuitiva de las esencias inteligibles. Se trata de una felicidad pura y áridamente intuitiva intelectualmente, aunque Avicena trató de integrarla con el "sufismo" o el misticismo esotérico musulmán. Tanto en él como en Averroes podemos ver una considerable influencia del gnosticismo. (*Dizionario dei filosofi*, del "Centro Studi di Gallarate", Florencia, Sansoni, 1976, entrada "*Avicena*" editada por A. M. GOICHON, págs. 85-89).

[124] AVERROES distingue las "cosas sobrenaturales" y las cosas divinas de las "cosas naturales" y las cosas humanas. El conocimiento humano tiene como objeto las "cosas naturales", pero no las capta de manera adecuada y objetiva. Ni siquiera llega a conocer la esencia de las cosas y se detiene en las apariencias o en los "fenómenos". El conocimiento sobrenatural no depende de cosas extramentales, en él hay identidad de sujeto y objeto. Las "cosas sobrenaturales" son la "realidad noumenal" de todo el mundo, el objeto del conocimiento divino, intuitivo o sobrenatural, que es idéntico al objeto conocido. Averroes llega a una concepción panteísta similar a la que enseñarán después de él Giordano Bruno y Baruch Spinoza. El mundo humano es la "realidad fenoménica", el objeto del conocimiento humano, racional. Como vemos, Averroes también

por estos dos pensadores árabes, con la metafísica aristotélica y sobre todo tomista, que, además del “*concepto de participación*” típicamente platónico, ([125]) completado por el concepto de “*ser por esencia*”, se servía de la “*metafísica de las esencias*” aristotélica y la trascendía con la “*metafísica del ser*” como “*acto último, perfección de toda esencia*” ([126]). El pensamiento de Santo Tomás fue malinterpretado por STEPHEN TEMPIER e injustamente agrupado con el de Averroes y Avicena. El Angélico distingue en el *ente finito* o creado la *esencia* que tiene o recibe el *ser*. Mientras que el *Ente infinito* o increado, que es Dios, es una *Esencia* que es su mismo *Ser*. Todo ente creado recibe o participa el ser de Dios. A partir de esta primera distinción real de esencia y ser en los entes creados, el Aquinate llega a la noción

---

se anticipa a Emmanuel Kant. La religión para Averroes es la coránica. La enseñanza del Corán debe ser inculcada públicamente para la educación de toda la humanidad. Los filósofos pueden cultivar libremente la filosofía, pero sus escritos no deben difundirse al público, ya que correrían el riesgo de confundir la fe coránica de las masas; esto también es cierto para los teólogos. Dicho esto, está claro que el supuesto acuerdo entre Fe y razón, Religión y filosofía de Averroes no es real, sino exotérico o público. Su doctrina es una gnosis musulmana “sufista”. Acepta públicamente los principios de la religión coránica sobre la inmortalidad del alma, sobre la vida después de la muerte con recompensas y castigos. Sin embargo, las prescripciones religiosas son consideradas por él, exotéricamente, útiles y prudenciales para el mejoramiento de la humanidad. (*Dizionari dei filosofi*, del “Centro Studi di Gallarate”, Florencia, Sansoni, 1976, entrada “*Averroes*” editada por J. L. TEICHER, págs. 77-83).

[125] Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d’Aquino*, Turín, SEI, 1961, passim.

[126] Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d’Aquino*, Milán, Vita e Pensiero, 1939, passim; ID, *L’enigma Rosmini*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1988, pág. 9 y sig., 235-376 (tomismo-rosminianismo); págs. 384-393 (escotismo-suarezianismo-rosminianismo); pág. 183-243, 399-435 (heterodoxia de Rosmini).

de *causalidad* ([127]) (Dios es incausado y Causa anterior a todo ente finito) y al concepto de *participación*: Dios es *participado* por todos los entes, que son participantes o efectos de Dios. El ente finito o causado recibe, tiene o participa de forma limitada en el ser de Dios que es incausado. Como todo efecto, el ente creado también participa de la Causa que es Dios, es decir, posee, tiene o recibe sólo una parte del Ser infinito ("*partem-capere,* recibir una parte"), que es la Causa Primera incausada ([128]). Participación, causalidad y *analogía* se refieren mutuamente. En efecto, la *analogia entis* significa semejanza relativa y desemejanza sustancial entre causa y efecto, participado y participante, Creador y criaturas. La analogía tomista retoma la distinción entre *analogía de proporcionalidad* ([129]), que es de derivación aristotélica, y es más bien horizontal en cuanto que muestra la composición en la estructura del ente, el ente está compuesto de *ens ab alio* y *Ens a se*, es decir, el ente cuya esencia es distinta del ser y el Ente cuya Esencia es el Ser mismo. El concepto análogo de ser es predicado de los análogos que son semejantes sólo en cuanto al hecho de existir, pero esencialmente diferentes en su sustancia. Por ejemplo, Dios, el ángel, el hombre, la bestia, la planta y el mineral son similares en cuanto al hecho de ser/existir, pero su sustancia es totalmente diferente. Esta es la composición en la estructura horizontal

---

[127] Para el concepto de "*causalidad*" en San Tommaso de Aquino v. *S. Th.*, I, q. 14, a. 8; *ibid,* q. 19, a. 4; q. 44; q. 65, a. 3; II-II, q. 9, a. 2; *ibid,* q. 45, a. 1; q. 46, a. 2; III, q. 7, a. 1; *II Phys.,* lect. X, n. 240; *I Sent.,* d. 18, q. 1, a. 5; *IV Sent.,* d. 3, q. 1, a. 1, sol. 1; *De Pot.,* q. 5, a. 1.

[128] Para la noción de "participación" en San Tommaso ver *In Johann*., Prol., nº 5.

[129] Para la *analogía de proporcionalidad* en St. Tomás ver *S. Th*., I, q. 13, a. 5 y 10.

del ente. El Doctor Común retoma también el concepto de *analogía de atribución* ([130]), que es típicamente platónico y es más bien vertical en el sentido de que muestra la dependencia del ente respecto del ser. El concepto análogo de ser se encuentra en el análogo principal (Dios) de manera formal, intrínseca y eminente (Dios es el Ser Supremo o *a se*), mientras que se encuentra en los análogos secundarios (entes creados) por participación y de manera limitada o *ab alio*. Los entes creados tienen, reciben o participan del Ser de manera finita, pero real, intrínseca y formal, pero no eminentemente. La negación de la distinción real de esencia y ser en las criaturas (ver Escoto y Suárez) lleva a olvidar el ser como acto último y perfección de toda esencia, para centrarse sólo en la esencia del ente finito, que sin el ser participado *ab alio*, ha llevado a la especulación filosófica hasta la modernidad (esencia humana separada de Dios, el "Panteísmo inmanentista") y el nihilismo de la postmodernidad (ente humano contra Dios, la "muerte de Dios"). En cambio, el ser como acto último de toda esencia o perfección nos ayuda a captar y hablar de la verdad objetiva y real de Dios, el Ser mismo por esencia, que se definió a sí mismo como "Yo *soy* el que *es*" (*Ex.*, III, 14). Como *Escoto había comenzado a estudiar en la Sorbona de París hacia 1280, casi en la época en que salió la condena de Tempier* († 1277), se vio muy influido por ella y se formó en un espíritu excesivamente antifilosófico, como si la razón y la filosofía fueran malas en sí mismas y no meramente imperfectas y perfectibles por la teología y la Revelación. Así pues, el sistema de Escoto era una antifilosofía, una "*sola theologia*", una *reductio philosophiae in theologiam* y un antitomismo radical, al haber malinterpretado la verdadera doctrina tomista. El modo de proceder de Escoto es "fuertemente racionalista,

---

[130] Para la *analogía di atribución* en St. Tomás ver *S. Th.*, I, q. 5, a. 6; *ibid,* III, q. 61, a. 1; q. 88, a.1.

[...] un uso excesivo de la lógica aristotélica hace muy fatigosa la lectura de los textos del *Doctor* Sutil. [...] Una *sutileza* casi cavilosa le lleva a escrutar con severidad todas las posiciones y todas las autoridades, [...] a introducir nuevos conceptos" ([131]). Por tanto, mientras que la metafísica tomista es obra de la razón natural, como debe ser la filosofía, pero en conformidad con la Fe, ya que no existe una "doble verdad": una de la razón y otra de la Fe, contrarias pero ambas verdaderas, la doctrina de Escoto, en cambio, está absorbida por la Revelación en cuanto a la sustancia, aunque sea rigurosamente lógica en cuanto al modo, provocando una cierta mezcla y confusión entre razón y Fe, filosofía y teología, que en cambio son distintas pero no contradictorias. La razón para el *Doctor Sutil* después del pecado original está tan viciada que sólo puede filosofar correctamente si se somete a la Revelación. En cambio, la doctrina católica común enseña que el pecado adámico ha herido al hombre, pero no ha destruido sus facultades naturales. De ahí que la razón pueda por sí sola conocer la realidad y captar la verdad naturalmente accesible, sin tener que contar necesariamente con la ayuda de la Revelación, que desempeña un papel auxiliar extrínseco a la filosofía, del mismo modo que el bolardo de una carretera ayuda al coche a no salirse de la calzada, o como la solución dada al final de un problema de matemáticas ayuda al estudiante a ver si se ha equivocado o ha captado la verdad al realizar su tarea. Si el profesor tuviera que sugerir cada paso del problema al alumno, éste nunca aprendería la ciencia de las matemáticas (como mucho se la "creería") y su inteligencia se atrofiaría, y si la guía del coche se dejara en manos del bordillo de la carretera, el coche no se movería ni un paso. Ciertamente, las circunstancias históricas de la condena de Santo Tomás por Tempier influyeron en el escotismo, llevándolo a una excesiva devaluación

[131] B. Mondin, cit., pág. 669.

de la razón y la filosofía, a una errónea comprensión del tomismo, a la confusión de éste con el racionalismo de Sigieri, Avicena y Averroes, y por tanto a una falsa lectura del aristotelismo concebido en total contradicción metafísica con la Fe y del que sólo se salva la lógica formal. Para Santo Tomás ([132]), la metafísica y la razón humana no pueden conocer toda la realidad y la verdad, ya que existe una realidad y una verdad sobrenaturales que superan la capacidad de la razón natural. Por tanto, la filosofía por sí sola no basta para conocerlo todo, pero sí puede conocer verdaderamente las sustancias de la realidad natural. La teología es la ciencia de Dios: Dios revela y lo revelado es su objeto. La filosofía tiene por objeto el *esse ut actus omnium formarum* [ser como acto de todas las formas -ndt], es decir, el ente, que es una esencia finita *habens esse per participationem* ([133]), y como término llega al Ser subsistente mismo, remontándose de los efectos a la Causa. Pero el Dios de la filosofía es sólo el Autor de la naturaleza y no el Dios revelador y revelado o *Deus sub ratione Deitatis* [Dios bajo la razón de la Deidad - ndt], es decir, conocido en sus Misterios o en su Naturaleza íntima (Trinidad...). Para Escoto, sin embargo, la filosofía no puede hacer nada y todo se resuelve en la teología: «Escoto piensa que el filósofo, [...] llegará fatalmente a resultados intrínsecamente inaceptables» ([134]). Por eso escribe el padre franciscano EFREM BETTONI: «Duns Scoto desconfía de una filosofía pura o separada [de la teología] y se preocupa siempre de denunciar no sólo sus limitaciones, sino también sus inevitables errores» ([135]). Según el padre Bettoni, Escoto creía que «toda filosofía, que se basa en los recursos

---

[132] *S. Th.*, I, q. 1, a. 1, ad 2um.

[133] S. TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, sol.; *S. Th.*, I, q. 4, a. 2, ad 3; I, q. 5, a. 1, ad 1; I, q. 29, a. 2; *C. Gent.*, II, 15.

[134] B. MONDIN, cit., pág. 672.

[135] E. BETTONI, *Duns Scoto filosofo*, Milán, Vita e Pensiero, 1966, pág. 35.

de la razón humana [tiene] límites insuperables [...], en la situación concreta en la que se encontraba como consecuencia del pecado original» ([136]). Por su parte, ETIENNE GILSON admite que «Escoto prepara la aparición de las filosofías modernas y su doctrina es una explicación de su existencia» ([137]).

El objeto de la metafísica ([138])

¿Cuál es el objeto propio del intelecto humano? Para Santo Tomás ([139]), es el ente y, por tanto, también "la esencia inteligible de la cosa sensible", ya que el hombre está compuesto de alma y cuerpo y *nihil est in intellectu nisi prius non fuerit in sensu; nada se encuentra en el intelecto si antes no ha pasado por los sentidos*. Es decir, el intelecto agente abstrae una especie inteligible de la imagen sensible presente en nuestra fantasía y proveniente de una imagen impresa en los sentidos externos por un objeto real extramental. Escoto ([140]), en cambio, rechaza la doctrina tomista del conocimiento humano y enseña que el objeto propio y primario del intelecto humano es el ser o el ente en cuanto ente ([141]). Además, según Escoto, la teoría del conocimiento humano debe explicarse voluntarísticamente, es decir, a partir de una disposición de la Voluntad de Dios, que quiere que el hombre

---

[136] E. BETTINI, entrada "*Scoto, Giovanni Duns*", en "*Dizionario Enciclopedico di Filosofi*a" del "Centro di Studi Filosofici di Gallarate", II ed., Roma, Lucarini, 1982, VII vol., col. 526.

[137] E. GILSON, *La filosofia medievale* (1922), tr. it., Firenze, La Nuova Italia, 1947; ID., *Lo spirito della filosofia medievale* (1932), tr. it., Brescia, Morcelliana, 1947.

[138] S. Tomás de Aquino, *De Pot*., q. 7, a. 2, ad 9; *C. G*., I, 26.

[139] *S. Th*., I, q. 84, a. 7.

[140] D. SCOTUS, *Ordinatio oxoniensis*, Prol. q. I, art. 1., *ibidem*, I, d. 3, pág. 1, nº 113; *In Ium Sent*., dist. 3, q. 5.

[141] D. SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 3, pág. 1, nº 126, 137 y 186

conozca de tal modo y no de tal otro ([142]), mientras que para Santo Tomás ([143]), el hombre conoce también por abstracción de las ideas racionales a partir de las imágenes sensibles porque está compuesto naturalmente de alma y cuerpo ([144]). La doctrina del *Doctor Sutil* ([145]) puede llevar por tanto al error (que Escoto no explicita) de que incluso Dios y el Ángel, por ser entes, pueden ser conocidos naturalmente por sí mismos y directamente por el intelecto humano, sin un silogismo o demostración que se remonte del efecto a la Causa por lo que se refiere a Dios, o con un argumento de pura conveniencia por lo que se refiere a los Ángeles (conviene que entre Dios "Acto puro" y el hombre, compuesto de materia y forma o "acto mixto", hay una forma sin materia, pero no pura de toda potencia, sino compuesta de acto y potencia, que es el Ángel) ([146]). El Padre EFREM BETTONI reconoce que si el objeto propio del intelecto humano es el ser en su totalidad «la inteligibilidad coincide con la realidad y ningún ser, ya sea el Ser inmaterial por excelencia, el Ser divino, está, de derecho, excluido del horizonte intelectual del hombre» ([147]) . El Ángel para Escoto está compuesto de una materia espiritualizada o enrarecida ([148]). Es por esta razón que el Padre EFREM

---

[142] D. Scotus, *In Ium Sent.*, d. 3, q. 3; *Op. ox*, I, d. 1, n. 80-146, n. 91-93.
[143] S. TOMÁS DE AQIOMP, *S. Th.*, I, q. 80, 82-83; *De Malo*, qq. 3 y 6; *De Ver.*, q. 22.
[144] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 85, a. 1; *De Anima*, 4; *Quodl.*, VIII, q. 2, a. 2. Al contrario, D. SCOTUS, *Opus ox.*, I, d. 3, q. 6, nº 2, 5, 8, 9-14.
[145] D. SCOTUS, *Opus ox.*, I, d. 3, q. 3, a. 1, nº 2, 4 e 7. 146 S. TOMÁS DE AQUINO, *De spirit. creat.*, *S. Th.*, I, qq. 54-64, 98-103; *Comp. Theologiae*, cap. 73-78.
[146] S. TOMÁS DE AQUINO, *De spirit. creat.*, *S. Th.*, I, qq. 54-64, 98-103; *Comp. Theologiae*, cáp. 73-78.
[147] E. BETTONI, entrada "*Scoto, Giovanni Duns*", en "*Dizionario Enciclopedico di Filosofia*", cit., col. 526.
[148] D. SCOTUS, *De rerum principio*, qq. 7-8

BETTONI escribe: «Esta es la razón por la que muchos historiadores del pensamiento de la Edad Media se sintieron autorizados a ver en *Duns Escoto al principal responsable de la decadencia de la escolástica*» ([149]). Mientras que Santo Tomás en su metafísica se basa en el concepto fuerte e profundo del ser (*esse ut actus*) como acto último de toda esencia y perfección de toda perfección, Escoto se basa en el concepto débil del ser (*esse commune seu in genere*; el ser común o general) ([150]). De ahí la debilidad de la "teología natural" o teodicea de Escoto, que no consigue, como Santo Tomás (*S. Th*., I, q. 2, a. 3), demostrar positivamente la existencia y el conocimiento de algún atributo de Dios por analogía del ser ([151]), sino que sobredimensiona la Trascendencia de Dios hasta hacerla absolutamente inaccesible a la razón humana. Ahora bien, el Concilio Vaticano I (sess. III, can. 2) definió como fe divina y católica que "la razón humana puede probar con certeza la existencia de Dios mediante un razonamiento que se remonta desde las criaturas o efectos hasta el Creador o Causa". En resumen, la Iglesia canonizó las "cinco vías" de Santo Tomás que prueban la existencia de Dios, como también revelan la *Sabiduría*, cap. XIII, y SAN PABLO, *Rom*., cap. I. Por otra parte, «Escoto sostiene que el hombre no puede ver naturalmente la esencia de Dios debido a un decreto de la Voluntad divina. De hecho, para Escoto, Dios podría haber querido que la inteligencia humana pudiera verla naturalmente y que la *Lumen gloriae* y la *Visio beatifica* fueran una propiedad de nuestra naturaleza, pero de hecho Dios no quiso esto. Así, la distinción entre el orden natural y el sobrenatural sería contingente y se basaría en un decreto

---

[149] E. BETTONI, cit., pág. 44

[150] D. SCOTUS, *Opus oxoniense*, II, d. 3, q. 1, nº 8-9

[151] Cfr. T. TYN, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, Bolonia, ESD, 1991; reimp.., Verona, Fede & Cultura, 2009; S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th*. .I, q. 3, a. 1, ad 3; *I. Sent*., d. 19, q. 5, a. 2, ad 1; *ibid*, d. 8, a. 1, ad 4.

libre de Dios (cfr. D. ESCOTO, *In Ium Sent*., dist. 3, q. 3, nº 24-25)» ([152]). También el padre franciscano EFREM BETTONI admite: «La demostración [escotista] de Dios se referirá, en lugar de a la existencia, a la *posibilidad* del Ser *in-causable*. [...] Escoto deja a Santo Tomás para continuar en compañía de San Anselmo: si un Ser in-causable es *posible* [...], debemos concluir que *de hecho existe*» ([153]). Además, para la concepción voluntarista de Escoto, "la voluntad del hombre no está necesitada de ningún objeto, ni siquiera de la Bienaventuranza, que es un bien sin defecto» ([154]). Siempre voluntaristamente, Escoto escribe que "lo que Dios quiere y manda es bueno" ([155]). Finalmente, según Escoto, «hay en nuestra alma un apetito innato y natural por la visión beatífica (cfr. D. ESCOTO, *Prologus Sent*., q. 1, *In IVum Sent*., dist. 49, q. 10). Un residuo de esta doctrina escotista se encuentra en

---

[152] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica* (1950), tr. it., Brescia, Queriniana, 1953, pág. 89.

[153] E. BETTONI, entrada "*Scoto, Giovanni Duns*", en "*Dizionario Enciclopedico di Filosofia*", cit., col. 529. Cfr. D. SCOTUS, Op. ox., I, d. 2, q. 2, nº 11 y 16.

[154] P. DE TÖTH, *Errori e pericoli dello scotismo*, Florencia, Mealli & Stianti, 1932, pág. 41. El libro es muy profundo especulativamente, pero excesivamente rudo en la forma de refutar la doctrina escotista. No obstante, merece ser estudiado para la comprensión de los peligros que el escotismo lleva en sí mismo. Paolo De Töth nació en Udine en 1881 y murió en Maiano, cerca de Fiesole, en 1965. Amigo y colaborador del P. GUIDO MATTIUSSI, profundo conocedor de Santo Tomás y enemigo acérrimo del modernismo, fue un gran estudioso de la mística; suya es la traducción, con notas y comentarios, de las *Opere spirituali* de San JUAN DE LA CRUZ (Acquapendente, 1927). Fue director de la revista antimodernista *Fede e ragione* de Fiesole (1919-1929), cuyos colaboradores más famosos fueron GUIDO MATTIUSSI, Umberto Benigni y TITO CASINI.

[155] D. SCOTUS, *Reportatio parisiensia*, IV, dist. 28 ("*Voluntas divina est causa boni et ideo eo ipso quod Deus vult aliquod, ipsum est bonum*"); cfr. *Opus oxoniense*, 3, dist., 37.

la potencia obediencial activa de Suárez (cfr. F. SUÁREZ, *De gratia*, Lib. VI, cap. 5)» ([156]). La doctrina tomista ([157]), en cambio, enseña que el apetito natural por la Visión Beatífica es ineficaz por parte del hombre y condicionado por parte de Dios, es decir, que si Dios quiere libremente llamar al hombre a la Gracia Santificante y a la Gloria del Cielo por medio de la Visión Beatífica, entonces el hombre puede alcanzarla no por sus potencias naturales, infinitamente desproporcionadas al orden sobrenatural, sino sólo ayudado por la moción sobrenatural de Dios. Esta doctrina ya fue recogida por el Magisterio eclesiástico en la condena (1567) por SAN PÍO V de MIGUEL BAJO, que hablaba de la necesidad natural de la Gracia, la cual sería debida y no gratuita (DB, 1001-1080), luego en la condena del modernismo (S. PÍO X, *Pascendi*, 1907) y finalmente en la condena del neomodernismo (PÍO XII, *Humani generis*, 1950) y sobre todo del libro del Padre HENRY DE LUBAC *Le surnaturel* de 1946 (ver *sí sí no no*, 30 de noviembre de 2009, págs. 1-4), que retomaba la tesis escotista y suareziana sobre la potencia obediencial no pasiva, sino en acto imperfecto. Además, el concepto escotista del deseo natural de la Visión beatífica ([158]) y el concepto suareziano de la potencia obediencial activa son contradictorios en sus términos. De hecho, serían esencialmente naturales y sobrenaturales al mismo tiempo. *Quod repugnat*, por el principio de no contradicción. Por tanto, la potencia obediencial es puramente pasiva y sólo llega al acto si es movida por Dios ("*ens in potentia non reducitur ad actum nisi per ens in actu; el ente en potencia pasa al acto sólo por medio de un ente ya en acto"; "omne quod*

---

[156] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica* (1950), tr. it., Brescia, Queriniana, 1953, págs. 92-93.

[157] *S. Th.*, I, q. 12, a. 1.

[158] S. TOMÁS DE AQUINO, *C. Gent, III*, 26; *S. Th.*, I-II, q. 62, a. 1; *III Sent*., d. 27, q. 2, a. 2, *ibid*, d. 33, q. 1, a. 2, sol.; *De Ver*., q. 28, a. 8, ad 2.

movetur ab alio movetur; todo lo que se mueve es movido por otro") ([159]). De este error filosófico, además de Bajo, los modernistas y los neomodernistas, ANTONIO ROSMINI también sacó conclusiones dogmáticamente erróneas. Por ejemplo, Rosmini pensaba que el hombre con la razón natural puede demostrar positivamente la posibilidad de la Santísima Trinidad (y no sólo su no repugnancia o no imposibilidad). En cambio, el Magisterio ha definido que lo que es esencialmente sobrenatural no puede ser demostrado naturalmente. Pues los misterios sobrenaturales en cuanto a la sustancia exceden infinitamente la capacidad de los principios de la razón natural (DB, 1816 y 1795).

Escoto, Suárez, Rosmini y Fogazzaro

El padre CORNELIO FABRO ([160]) ha puesto bien de relieve la influencia de Escoto sobre Suárez y de los dos últimos sobre Rosmini. Fabro escribe: «Es el mismo Rosmini quien declara abiertamente que quiere *conciliar* la univocidad escotista con la analogía tomista (A. ROSMINI, *Teosofia, lib. III*, nr. 837, en nota). [...]. Rosmini cita el Comentario de Escoto a las *Sentencias* de Pedro Lombardo (I, dist. III, q. 3; dist., VIII, q. 2; dist., III, qq. 6-7; dist. III, q. 1). [...]. *La importancia de la influencia de Escoto sobre Rosmini debe ser estudiada en profundidad*. Rosmini, [...] *bajo el impulso de Escoto y Suárez, volcó la dialéctica del ser en la dialéctica de la esencia* (*Teosofia*, l. c., n. 418 y sig.). [...]. De ahí las frecuentes citas de Suárez (*Dip. Metaph*.,

---

159 Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, cit., págs. 91-94; ID., *L'appetit naturel et la puissance obédientielle, in "Revue thomiste"*, nº 35, 1928, págs. 474-478; P. PARENTE, entrada "*Desiderio di Dio*", en "*Dizionario di teologia dommatica*", Roma, Studium, 1947.

160 C. FABRO, *L'enigma Rosmini*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1988.

disp. II, sect., IV)» ([161]). Por otra parte, el padre jesuita GIOVANNI SALE en *La Civiltà Cattolica* (2 de abril de 2011) dedica un interesante artículo a ANTONIO FOGAZZARO († 1911) en el centenario de su muerte, subtitulado *"Un católico liberal y modernista"* y lo relaciona directamente con el rosminianismo. El primer biógrafo de Fogazzaro, TOMMASO GALLARATI SCOTTI ([162]), "en su muy bien informada biografía ([163]) de su amigo [...], subrayó la ascendencia católico-liberal del escritor de Vicenza [Fogazzaro]

---

[161] C. FABRO, *L'enigma Rosmini*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1988, págs. 384-389, *passim*.

[162] El "club" cultural de TOMMASO GALLARATI SCOTTI también era frecuentado por el joven GOVANNI BATTISTA MONTINI, el futuro Pablo VI, cuyo padre era un amigo íntimo de Gallarati Scotti. La mentalidad fuertemente católico-liberal y modernista-fogazzariana de Gallarati Scotti ejerció una influencia considerable en el joven Pablo VI hasta su madurez y vejez. Por ejemplo, la idea de Rosmini de *la reforma litúrgica en la lengua vernácula* y también retomada por Gallarati, impresionó mucho la mente del joven Montini y condujo al *Novus Ordo Missae* de 1969. Sobre la heterodoxia objetiva y al menos material de la "Nueva Misa" véase ARNALDO-XAVIER DA SILVEIRA, *La Messe de Paul VI. Qu'en penser?*, Chiré, DPF, 1978, quien la describe como "en ruptura con la Tradición Apostólica", es decir, "al menos materialmente cismática", este estudio en el que Mons. Antonio De Castro Mayer, obispo de Campos en Brasil, fue presentado por el prelado del mismo nombre en 1969 —un año antes de su promulgación— a Pablo VI, quien no respondió y pidió silencio, que sólo se rompió después del fatídico 1976. Véase también el *"Breve examen crítico del Novus Ordo Missae"*, presentado de nuevo a Pablo VI en 1969 con una *"Carta de acompañamiento"* de los cardenales ALFREDO OTTAVIANI Y AANTONIO BACCI, que pide la "abrogación de la ley perjudicial", que busca "introducir el *Novus Ordo Missae*, que se aparta sorprendentemente, tanto en su totalidad como en detalle, de la teología católica sobre el Sacrificio de la Misa tal como fue definida dogmáticamente por el Concilio de Trento". Cabe señalar que el Card. Ottaviani, prefecto del Santo Oficio, hizo que sus colaboradores de la "Congregación Suprema" estudiaran el texto del *"Breve examen crítico"*, lo estudió él mismo y lo presentó al Papa como guardián de la pureza de la fe y la moral católicas, pero no recibió ninguna respuesta del Papa del diálogo.

[163] *Vita di Antonio Fogazzaro*, Milán, Baldini e Castoldi, 1920.

y su formación cultural *decididamente rosminiana*" (G. SALE, ibíd., pág. 10). El pensamiento de Fogazzaro se caracteriza por una fuerte apertura hacia la modernidad y la posmodernidad, de hecho «fue de los primeros en Europa en interesarse por la psique humana y los fenómenos ligados a la vida del espíritu, *allanando el camino a Bergson, Freud* y la llamada literatura de la interioridad" (*ibidem*., pág. 9). A Fogazzaro le impresionó especialmente la lectura de *Las cinco llagas de la Iglesia* de Rosmini, de la que tomó prestada "la *idea* del ser" (ibíd., pág. 10), así como el sondeo de las "profundidades más oscuras [...] del alma", que le acercaron a Freud (*ibíd*., pág. 10). El padre John Sale no tiene dificultad en admitir que la filosofía rosminiana no es la metafísica del ser como acto último de toda perfección, sino una especie de filoinmanentismo de la "*idea* del ser", que le asemeja a Descartes, Malebranche, Gioberti, (*ibid*.): el pensamiento o la idea antes del acto de ser. A continuación, el padre jesuita se adentra en la cuestión debatida durante mucho tiempo entre los historiadores de si Fogazzaro puede definirse como "no un modernista, sino un *católico liberal consecuente, discípulo de Antonio Rosmini*" (*ib*., pág. 11) ([164]) o "*el elemento de unión y de paso* entre el catolicismo liberal en decadencia y el nuevo reformismo [modernista]" (*ib*., pág. 11) ([165]) o si, por el contrario, debemos afirmar "su *plena pertenencia* al movimiento modernista" (*ib*., pág. 11) ([166]). San Pío X lo había dicho bien: "*parvus error in principio magnus fit in fine!*". (*Pascendi*, 1907).

---

[164] Cfr. F. BANDINI – F. FINOTTI, *Antonio Fogazzaro. Le opere e i tempi*, Vicenza, Accademia Olimpica, 1994.

[165] Cfr. P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bolonia, Il Mulino, 1961

[166] Cfr. P. MARANGON, *Il modernismo di Antonio Fogazzaro*, Bolonia, Il Mulino, 1998.

La univocidad del ente

«Escoto se aparta claramente de toda la tradición metafísica, tanto clásica como escolástica, cuando sostiene que el de ser no es un concepto análogo, sino unívoco» ([167]). El padre BETTONI escribe: «Los conceptos unívocos son el instrumento lógico que pone al intelecto humano en condiciones de [...] conocer el ser en su totalidad» ([168]). «El principio del que partió Escoto para negar la distinción real entre esencia ([169]) y ser es la univocidad del ser» ([170]). Escoto entiende el ser como el ser común o general e indeterminado, que es la base de toda determinación ulterior; el ser es predicable de todo lo que es, por tanto, de Dios como de todas las criaturas, desde el ángel hasta la piedra. También es unívoco: "*esse est unius rationis, el ser tiene un solo significado*" y "es predicado *del mismo modo* de todo; *ens dicitur per unam rationem de omnibus de quibus praedicatur*". Escoto «tiende a admitir, más aún, admite una cierta univocidad entre Dios y las criaturas (*Opus oxoniense*, I, dist., 3, q. 2, n. 5 ss; dist. 5, q. 1; dist. 8, q. 3)» ([171]). mientras que Santo Tomás tiene como objeto de su metafísica el *esse ut actus omnium formarum* [ser como acto de toda forma - ndt] ([172]), entendido

---

167 B. MONDIN, cit., pág. 676. Cfr. D. SCOTUS, *Ordinatio oxoniensis*, I, d. 3, pág. 1, n. 26; *ib*., I, d. 3, q. 2, nº 5-6, 8, 10; *ib*., I, d. 3, q. 3, nº 6, 8-9, 12; *ib*., I, dist., 8, q., 3.

168 E. BETTONI, entrada "*Scoto, Giovanni Duns*", en "*Dizionario Enciclopedico di Filosofia*", cit., col. 527. Cfr. D. SCOTUS, Op. ox., I, d. 3, q. 7, nº 20 y 26; ID., *Quaestiones in Metaph*., l. VII, q. 18, nº 11.

169 S. TOMÁS DE AQUINO, *I Sent*., d. 19, q. 2, a. 2; *De Ver*., q. 27, a. 1, ad 8.

170 P. DE TÖTH, *Errori e pericoli dello scotismo*, cit., pág. 64-65.

171 R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica* (1950), tr. it., Brescia, Queriniana, 1953, pág. 94

172 S. TOMÁS DE AQUINO, *III Sent*., d. 6, a. 2; *C. Gent*., I, 12; *S. Th*., I, q. 3, a. 4, ad 2. En cambio, D. SCOTUS, *Opus ox*., I, d. 3, q. 7; *Op. ox*., d. 3, q. 4, *ibidem*, I, d. 39, q. unica, n. 13, *ib*, IV, d. 43, q. 2, n. 10.

como perfección máxima, determinada y determinante, específica. El *Esse* tiene un primado ontológico sobre el ente, que es una esencia, la cual tiene el *esse ut actus* [ser como acto – ndt], es decir, que lo actúa y lo convierte en un ente realmente existente. Santo Tomás estudia el ente, pero siempre en relación con su perfección: por eso estudia el *esse* en profundidad y no de manera común o indeterminada, es decir, como acto último de la esencia. El ser tomista supera y perfecciona originaria y finalmente a la esencia. En esto Aquino supera al Estagirita. Ciertamente el primer concepto que nos formamos es el ser común o universal del ente ([173]). Pero el Angélico comprendió inmediatamente que este ser común y universal es un concepto vago e indeterminado, que abarca todos los entes y no les da la perfección última. Por eso el Aquinate escudriña a fondo el *esse* del *ens* y ve que existe el *esse* como acto último, el cual, a diferencia del *esse commune*, tiene un valor profundo y una perfección que supera a todas las demás perfecciones, formas, esencias, sustancias y entes. El *esse ut actus* es la *actualitas omnium actum* [la actualidad de todos los actos – ndt], es lo más perfecto de todas las cosas ([174]); el ser como acto, y no el común, es verdaderamente la perfección última y la raíz de todas las demás perfecciones. Escoto, en cambio, sitúa en el centro de su pensamiento el *esse commune seu in genere* [el ser común o en general – ndt] ([175]), es decir, una perfección mínima, indetermi-

---

[173] *De ente et essentia*, cáp. VI.

[174] *De pot*., VII, 2, ad 9; *De ente et essentia*, cap. VI; *De pot*., II, 2, ad 9; *In I Sent*., XVII, 1, 2, ad 3; *C. G*., III, 56; *In I Sent*., XIX, 2, 2; *C. G*, I, 36; *S. Th*., I, q. 7, a. 1; *Quodl*., XII, 5, 1; *S. Th*., I, q. 4, a. 1, ad 3. *Invece,* D. SCOTUS, *Op. ox*., d. 3, q. 2, n. 24; *ib*., I, d. 3q. 3, n. 8, 12, 24.

[175] D. SCOTUS, *Op. ox*., I, d. 3, q. 6, n. 17; *Quaest. in Metaph*., Prólogo, nº 5 y 9; *Q. in Metaph*., lib. II, q. 3, n. 22; ibid., lib. IV, q. 1, n. 5

nada, universal y general o común a todas las cosas. Ahora bien, el ser común es compartido por todos los entes, desde Dios hasta el mineral, por lo que el error filosófico de Escoto puede abrir la puerta al monismo panteísta, mientras que la metafísica tomista del ser como acto último de toda perfección lo impide inequívocamente.

Demostración de la existencia de Dios ([176])

Escoto define a Dios como un Ser infinito en acto ([177]). Pero, «mientras intenta construir una prueba rigurosamente racional, el contexto en el que Escoto se sitúa es el contexto religioso: Dios es ya plenamente reconocido en toda su grandeza [...] en el plano de la Fe. Así, el comienzo del *De principio* de Escoto ([178]) presenta muchas analogías con el del *Proslogion* de San Anselmo» ([179]). La prueba escotista es, o pretende ser, una reelaboración científica o estrictamente filosófica de la lección de espiritualidad de San Anselmo a sus monjes contenida en el *Proslogion* y llamada "prueba ontológica", porque de la *idea* del Ser perfectísimo, del que nada puede faltar (ni siquiera el ser), se remonta a Su *existencia real*. Los filósofos y Santo Tomás *in primis* han objetado que el paso de la idea a la realidad no es válido y que además el hombre, que tiene ideas y conceptos finitos y limitados, no puede tener como punto de partida una idea (que capte la esencia de la *res*) de Dios que es Ente infinito ([180]). Por lo tanto, sólo se puede llegar a la existencia de Dios y al conocimiento de algunas de sus propiedades, y no de su

---

[176] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 2, a. 3.
[177] D. SCOTUS, *Op. ox.*, I, d. 3, q. 2, n. 5; *ib.*, I, d. 3, q. 2, n. 6-17; *ib.*, I, d. 2, n. 43, 53, 57-58, 71-73, 118, 130-133, 136, 147.
[178] D. SCOTUS, *De primo principio*, I, 1; III, 42; IV, 80; IV, 155.
[179] B. Mondin, cit., pág. 682.
[180] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 7, aa 1-2.

Esencia, mediante un razonamiento que se remonta de los efectos a la Causa. Escoto, sin embargo, contrapone filosofía y teología ([181]), razón y fe. Ahora bien, la razón humana posee del *in-finito* sólo un concepto negativo (como de lo que es "no-limitado") y, por tanto, no puede decir nada positivo sobre la existencia de Dios y sus atributos o cualidades, sino sólo que es *in*-finito o *no*-limitado. La prueba de la existencia de Dios en Escoto, por tanto, corre el riesgo de deslizarse hacia el apofatismo maimoniano o el nihilismo teológico ([182]): no se sabe nada de Dios excepto que es el *In*-finito. Para conocer algo positivamente más sustancial sobre Dios, se necesita la Revelación y la Fe ([183]). Además, Escoto niega la posibilidad de probar racionalmente la inmortalidad del alma ([184]). Por último, Escoto, como más tarde FRANCISCO SUÁREZ, «se niega a admitir la distinción real entre esencia y existencia, excepto en Dios» ([185]). Escoto toma de Avicena la concepción de la no-distinción real entre esencia y ser en las criaturas y con esta teoría preludia a Suárez y a los involucionistas anti-metafísicas de la modernidad ([186]). Según

---

[181] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th*., I, q. 1; *I Sent*., Prol, aa. 1-5; *De Trin*., q. 2, aa. 1-3; *C. G*., I, 3-8; *Quodl*., IV, q. 9, a. 3; *De Pot*., q. 9, a. 5.

[182] Contra el cual cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *In De Trin*., q. 1, a. 2, ad 1; *De Pot*., q. 7, a. 5, ad 13 e 14; *I Sent*., d. 8, q. 1, a. 1, ad 4.

[183] D. SCOTUS, *Ordinatio oxoniensis*, I, d. 2, pág. 1, q. 1; q. 2, n. 43; *ibid*, nn. 11-113 e 125; *ibid*, nn. 130-131 e 137; *De primo principio*, IV, nn. 134- 135.

[184] D. SCOTUS, *Opera omnia*, Ed. Vivès, vol. XIII, pág. 66; vol. XIII, pág. 79; vol. XX, pág. 26; vol. XXIV, pág. 499; *Opus ox*., II, d. 17, q. 1, n. 3. Cfr. M. CORDOVANI, *Il Salvatore*, Roma, Studium, II ed., 1946, pág. 399. S. Tomás a su vez la prueba en *De anima*, XIV, ad 16 e ad 18; *C. G*., II, 55 e 79; *S. Th*., I,, q. 75, a. 6; *ibid*, q. 104, a. 4.

[185] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica* (1950), tr. it., Brescia, Queriniana, 1953, pág. 88.

[186] Cfr. E. GILSON, *L'essere e l'essenza* (1948), tr. it., Milán, Massimo, 1988, págs. 119-131.

Gilson —que ha sido uno de los mayores estudiosos desde el punto de vista histórico-filosófico de la filosofía medieval ([187]) y de Escoto— el escotismo es el difusor de una metafísica de la *esencia*, que marca un retorno a Aristóteles y una involución respecto a la metafísica del *esse ut actus* de Santo Tomás, que da primacía al ser; una metafísica "en las antípodas de la del primado del *esse* como era la de Santo Tomás de Aquino" ([188]). Gilson ha captado bien el esencialismo de Escoto o retorno a la metafísica de la sustancia o esencia de Aristóteles y el abandono del ascenso tomista a las alturas de la metafísica como filosofía del *esse* como "suprema perfección de toda perfección, acto último de todos los actos, ser último de toda esencia y forma". Todo ello partiendo de la negación escotista de la distinción real entre esencia y ser en las criaturas, declarada por Santo Tomás, como enseña también la Tesis XXIII del Tomismo: "La Esencia de Dios es idéntica a su Ser, es decir, Dios es el mismo Ser por Sí Subsistente" ([189]). A propósito de la beatificación de Escoto, que tuvo lugar en 1991, Gilson escribió en 1953, tras concluir su obra de más de ochocientas páginas sobre Escoto: "Conseguirán que Escoto sea beatificado*, en la medida en que no quieren intentar que el escotismo* o la doctrina del hombre Duns Escoto sean también canonizadas" ([190]). De hecho ya en 1920 la "Congregación de Ritos" había rechazado la *Positio super scriptis* presentada por el Postulador General de la

---

[187] E. GILSON, *La filosofia medievale* (1922), tr. it., Firenze, La Nuova Italia, 1947; ID., *Lo spirito della filosofia medievale* (1932), tr. it., Brescia, Morcelliana, 1947. Cfr. el magistral artículo del padre G. PERINI, *Thomae doctrinam Ecclesia suam fecit*, en Aa. Vv., *L'Enciclica "Aeterni Patris" nell'arco di un secolo*, vol. I degli "Actas del VIII Congresso Tomístico internazional", Città del Vaticano, 1981, págs., 89-121.

[188] E. GILSON, *L'essere e l'essenza* (1948), tr. it., Milán, Massimo, 1988, pág. 122.

[189] Cfr. E. GILSON, *Giovanni Duns Scoto* (1952), tr. it., Milán, Jaca Book, 2008, págs. 222-227

[190] L. K. SHOOK, *Etienne Gilson* (1984), Milán, Jaca Book, 1991, pág. 143

causa de beatificación de Duns Escoto ([191]). Escoto como hombre fue un verdadero cristiano y desarrolló plenamente la vida de la Gracia, pero como filósofo dio origen a una doctrina alejada de la realidad y de la verdad, aunque como teólogo no erró explícitamente en la fe. Gilson concluyó: "Como tengo que elegir entre el *ens ut ens* sin el *esse* y el *ens come essentia habens esse* [ente como esencia que tiene ser – ndt], elijo este último. El escotismo es una posición doctrinal en oposición a la verdadera metafísica del ser de Santo Tomás. Sigo oponiéndome a la metafísica escotista del ser universal. […]. *Sentiendum est de theologia Scoti, sicut sentit Romana Ecclesia*" [Debe entenderse sobre la teología de Escoto, tal como lo entiende la Iglesia Romana – ndt] ([192]). Ahora bien, la Iglesia, como veremos más adelante, ha aprobado oficial y magisterialmente las "XXIV Tesis del tomismo".

Los peligros del antitomismo

El Magisterio de la Iglesia, con la *Carta al General de los Franciscanos* del 13 de diciembre de 1885 de LEÓN XIII, el cual aplica en ella los principios de la encíclica *Aeterni Patris* (1879), al caso concreto de la enseñanza del tomismo en todas las demás órdenes religiosas (con particular referencia a los hijos de San Francisco) y también en el clero secular, dice: «*Apartarse de la doctrina del Doctor Angélico es contrario a Nuestra voluntad* y, al mismo tiempo, *está lleno de peligros*. […]. Quienes deseen ser verdaderamente filósofos, y las personas religiosas sobre todo tienen el deber de serlo, *deben* poner las bases y los fundamentos de su doctrina en Santo Tomás de Aquino.» Con la promulgación del motu proprio "*Doctoris Angelici*" del 29 de junio de 1914, San Pío impuso la *Summa theologiae* de

---

[191] Cfr. P. de TÖTH, *Errori e pericoli dello scotismo,* cit., pág. 80

[192] Cfr. L. K. SHOOK, *Etienne Gilson* (1984), Milán, Jaca Book, 1991, pág. 451.

Santo Tomás como texto escolástico a las facultades de teología, so pena de invalidar sus títulos académicos. El Papa Sarto recordó la obligación de enseñar los principios fundamentales y las tesis más destacadas del tomismo ("*principia et pronuntiata majora*") ([193]). En el invierno de 1914, SAN PÍO X encargó al padre jesuita GUIDO MATTIUSSI "precisar los pensamientos de Santo Tomás sobre las cuestiones más serias en materia filosófica y condensarlos en unas pocas declaraciones claras e inequívocas" ([194]). En los trabajos participó también monseñor GIUSEPPE BIAGIOLI, profesor de teología dogmática en el seminario de Fiesole ([195]). En el verano de 1914, el Card. LORENZELLI, Prefecto de la "Sagrada Congregación de Estudios", presentó las XXIV Tesis recopiladas por Mattiussi y Biagioli a San Pío X, quien las aprobó el 27 de julio de 114. BENEDICTO XV encargó al P. Mattiussi que escribirá un "Comentario a las XXIV Tesis" en La Civiltà Cattolica, el cual luego fue publicado en Roma por la Editorial Gregoriana en 1917. El 7 de marzo de 1916, la "Sagrada Congregación de Estudios" estableció que "Todas las XXIV tesis filosóficas *expresan la doctrina genuina de Santo Tomás* y se proponen como *normas directivas seguras* (*tutae*)" ([196]). Sin embargo, «el Papa, al tiempo que insiste 'en que todas las Tesis de la doctrina de Santo Tomás deben ser propuestas como reglas directivas determinadas', *no* impone el deber de acogerlas con *asentimiento interno*. Evidentemente Benedicto XV *no* quiso dar a las XXIV Tesis un *valor dogmático*, sino un *valor de elevada importancia disciplinar* [...], como la *doctrina preferida por la*

---

[193] *Acta Apostolicae Sedis*, 1914, pág. 338.

[194] TITO SANTE CENTI, *Introduzione generale alla Somma Teologica*, Firenze, Salani, 1949, vol. I, *Le XXIV Tesi*, pág. 269.

[195] P. DE TÖTH, *Luci e splendori di sacerdozio, magistero e apostolato di mons. Dottor Giuseppe Biagioli*, Fiesole, 1938.

[196] *AAS*, 1916, pág. 157.

Iglesia» ([197]). El Magisterio eclesiástico con el Papa Benedicto XV, el 7 de marzo de 1917, decidió que «las XXIV Tesis deben ser propuestas como reglas seguras de dirección intelectual. [...] En 1917 el 'CIC' en el canon 1366 § 2 decía: 'El método, los principios y la doctrina de Santo Tomás deben seguirse santamente o con respeto religioso'. Entre las fuentes indicadas el 'Codex' menciona el 'Decreto de aprobación de las XXIV Tesis'» ([198]). También el Papa Giacomo Della Chiesa en su Encíclica *Fausto appetente die* (29 de junio de 1921) enseña: «La Iglesia ha establecido que la doctrina de Santo Tomás es también su propia doctrina ("*Thomae doctrinam Ecclesia suam propriam esse edixit*")». PÍO XI en su encíclica *Studiorum ducem* (1923) insistió en la enseñanza de las encíclicas de León XIII, San Pío X y Benedicto XV. Así pues, si por un acto de extrema bondad la Iglesia permite o tolera la enseñanza del escotismo y del suarezismo, es seguro que su doctrina es la de Santo Tomás: "*Ecclesia edixit doctrinam Thomae esse suam*" [La Iglesia ha establecido que la doctrina de Tomás es la suya – ndt] (Benedicto XV, *Fausto appetente die*, 1921). El verdadero *sentire cum Ecclesia* conduce así in *re metaphysica* [en el tema metafísico – ndt] a Tomás y no a Escoto o Suárez. "¡*Ite ad Thomam*!", nos aconsejaba León XIII en su encíclica *Aeterni Patris* de 1879.

Las consecuencias de alejarse de la metafísica tomista

Alejarse de la metafísica del ser como *actus ultimus omnium essentiarum* entraña un grave *peligro de conclusiones desastrosas*. «El más pequeño

---

[197] TITO SANTE CENTI, *Introduzione generale alla Somma Teologica*, Firenze, Salani, 1949, vol. I, *Le XXIV Tesi*, pág. 269.

[198] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, cit., pág. 400.

error sobre las primeras nociones del ser, etc., produce *consecuencias incalculables*, como recordaba SAN PÍO X, citando estas palabras de Santo Tomás: '*Parvus error in principio, magnus est in fine*' ([199]). Si se rechaza la primera de las XXIV Tesis, todas las demás pierden su valor». Se comprende entonces por qué SAN PÍO X enseña en la *Pascendi* (8 de septiembre de 1907) y en la antimodernista *Sacrorum Antistitum* (1 de septiembre de 1910): "Amonestamos a los profesores de filosofía y teología que tengan buen cuidado con esto: *apartarse siquiera un poco del Aquinate, especialmente en metafísica, entraña grave peligro*". El tomismo es la doctrina preferida de la Iglesia y Santo Tomás es el *Doctor Común* u *Oficial* de la misma, pero la Iglesia no impide que se enseñen otros sistemas filosóficos que no son explícitamente heterodoxos (escotismo y suarezismo), aunque advierte contra las peligrosas conclusiones que se pueden sacar de ellos: "Por encima de todos los experimentos infructuosos (de apertura a la modernidad) la Iglesia sigue su propio camino y nos recuerda poco a poco lo que realmente nos ayuda a no apartarnos de él. Así lo hizo al aprobar las XXIV Tesis. Si *los problemas del momento* (*la nouvelle théologie*) son cada vez más graves, es *una razón para volver a estudiar y comprender la verdadera doctrina de Santo Tomá*s sobre el ser, la verdad y el valor de los primeros principios a partir de los cuales se puede trazar con certeza la existencia de Dios. [...]. Éstos son los principios rectores del pensamiento y de la vida moral, *tanto más necesarios cuanto que las condiciones de la existencia humana se hacen más difíciles* y exigen certezas más firmes" ([200]). Esto escribía el padre Reginaldo Garrigou-Lagrange en 1950. ¿Qué diría hoy? Tenemos una "fuente viva y surtidora del agua más pura"; sería una pena ir a "beber en

---

[199] R. *Garrigou-Lagrange, La sintesi tomistica,* cit., pág. 408.
[200] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica,* cit., pág. 411.

arroyos” que no están contaminados, sino sólo “menos limpios y frescos”. Pues bien, la fuente es el tomismo, los riachuelos contaminados son los sistemas heterodoxos condenados (rosminianismo), mientras que los no contaminados, pero menos limpios y claros son la doctrina de Escoto y Suárez. ETIENNE GILSON escribió en su monumental libro sobre Escoto: «*La teología recomendada por el Magisterio eclesiástico como la más segura es la de Santo Tomás de Aquino*. [...]. No existe ninguna *decisión* emitida por la Santa Sede contra la enseñanza de la teología de Escoto. Sin embargo, Roma no exime a ningún teólogo de sus directivas, “especialmente en lo que concierne a la enseñanza del Doctor Común, Santo Tomás de Aquino” (*Carta del Cardenal P. Gasparri*, 28 de mayo de 1925). Sólo puede haber un Doctor Común, y no es el de Duns Scoto» ([201]).

La Iglesia *está a favor* de Santo Tomás, *no de* Escoto *ni de* Suárez, pero *tampoco explícitamente en contra*, aunque implícitamente sus doctrinas contengan gérmenes peligrosos para la recta razón y la integridad de la Fe. *Ecclesia est pro Thoma, non contra Scotum et Suarezium, sed est contra Rosminium*.

---

[201] E. GILSON (1884-1978) se quejó del abandono del tomismo en el período postconciliar. De hecho, en la segunda mitad de los años sesenta se encontró con una gran soledad y abandono, incluso por parte de los prelados, que ya se habían opuesto a la doctrina tomista, que él mismo siguió defendiendo desde los primeros años del siglo XX (*Le thomisme. Introduction à l'étude de St Thomas d'Aquin*, Estrasburgo, 1919). «No me siento obligado a luchar por los hombres de la Iglesia que ya no me quieren como soldado» (Carta de Gilson a Augusto Del Noce, del 8 de mayo de 1968, citada en *Caro collega ed amico. Lettere di Etienne Gilson ad Augusto Del Noce*, editado por M. Borghesi, Siena, Cantagalli, 2008, págs. 25-26).

Conclusión

Escoto con su voluntarismo, su criticismo, su fideísmo, «se sitúa a caballo entre la gran escolástica y la escolástica decadente, *abriendo la puerta a la* '*vía moderna*'» ([202]). Según VAN STEENBERGHEN, Escoto abre la puerta tanto al nominalismo de OCCAM († 1350) ([203]) como al falso misticismo apofático de ECKHART († 1327) ([204]). El padre EFREM BETTONI evalúa críticamente y severamente el escotismo: «Escoto [tiene] el honor de ser considerado el Doctor más representativo de la escuela franciscana. A cambio, sin embargo, las debilidades y compromisos de su sistema [...] hacen que hoy muchos estudiosos estén muy perplejos sobre la coherencia intrínseca y la solidez de su pensamiento. Escoto más que enseñar, incita a pensar» ([205]). Así pues, si queremos de verdad y no solo verbalmente *sentire cum Ecclesia*, debemos *ire ad Thomam*, no a Escoto y Suárez, y dar la espalda a Rosmini. «Muchos teólogos, cuando lleguen al otro mundo, se darán cuenta de que han despreciado el valor de la gracia que Dios concedió a su Iglesia al darle el *Doctor Communis*» ([206]). La Iglesia, con LEÓN XIII, SAN PÍO X, BENEDICTO XV, PÍO XI y PÍO XII, hoy nos grita aún más fuerte: «*¡Ite ad Thomam, non ad Scotum et Suarezium, sed discedite a Rosminio!*».

---

[202] B. MONDIN, cit., pág. 698.

[203] Cfr. C. GIACON, *Occam*, Brescia, La Scuola, 1945.

[204] F. VAN STEENBERGHEN – A. FOREST – M. DE GANDILLAC, *Il movimento dottrinale nei secoli IX-XIV*, in *Storia della Chiesa*, editado por A. Fliche – V. MARTIN, Milán, Siaie, vol. XIII, pág. 496.

[205] E. BETTONI, entrada "*Scoto, Giovanni Duns*", en "*Dizionario Enciclopedico di Filosofia*", cit., col. 531.

[206] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, cit., pág. 410.

Capítulo 9º

DEL NOMINALISMO ANTITOMISTA DE OCCAM AL MODERNISMO

Nominalismo metafísico y lógico

El nominalismo comenzó sistemáticamente con Moscardón († 1125), continuó con Abelardo († 1160) ([207]) y fue retomado y desarrollado por Guillermo Occam († 1349), que llevó el antitomismo escotista ([208]) hasta sus últimas consecuencias.

---

[207] C. OTTAVIANO, *Pietro Abelardo. La vita, le opere, il pensiero,* Roma, 1931; J. VERGER – J. JOLIVET, *Bernardo e Abelardo,* Milán, 1989.

[208] Cfr. E. GILSON, *La filosofia nel Medioevo,* Firenze, La Nuova Italia, 1973, págs. 288-290, 336-357, 763-821; M. DE WULFF, *Histoire de la Philosophie médiévale,* Lovaina, 1924, 1° vol., pág. 93 y sig. e 2° vol., pág. 157 y sig.; S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia medievale,* Milán, Vita & Pensiero, II ed., 2006, págs. 58-59, 84-88, 149-157; C. GIACON, *Guglielmo di Ockam. Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della Scolastica,* Milán, Vita & Pensiero, 1941, 2 vol.; ID., *Occam,* Brescia, La Scuola, 1943; B. MONDIN, *Storia della Metafisica,* Bolonia, ESD, 1998, II vol., págs. 714-729; G. DE RUGGERO, *Storia della filosofia,* vol. I, parte III, *Rinascimento,* Bari, Laterza, 1937; N. ABBAGNANO, *Guglielmo di Ockam,* Lanciano, Carabba, 1931.

Él sostiene que los *conceptos universales* ([209]) y la *naturaleza o esencia real* (genérica[210] y específica[211]) no tienen realidad objetiva fuera de la *mente pensante*; la única realidad extra-mental es *la cosa singular, el individuo* (por ejemplo, Antonio). "*nihil est praeter individuum*" [nada existe más allá del individuo – ndt] es el axioma que resume y define el nominalismo.

En definitiva, los universales lógicos (nombres) y los universales ontológicos (esencias o naturalezas) no son más que "puras voces", sin consistencia ontológica ni lógica, que utilizamos para *indicar* individuos reales, que se parecen entre sí (Antonio, Marcos, Juan...) ([212]).

Si Abelardo creía que lo universal era al menos un concepto o una idea, Occam negaba incluso la objetividad y la realidad del concepto, que según él sólo existe subjetiva o lógicamente en el pensamiento del individuo y no tiene fundamento en la realidad, abriendo así la puerta al subjetivismo del cogito de Descartes y a la crítica de Kant a las categorías subjetivas.

El padre Carlo Giacon escribe: "leyendo el *Leviatán* de Thomas Hobbes y el *Ensayo sobre el conocimiento humano* de Locke, se pueden encontrar fácilmente inspiraciones para el nominalismo de Occam. [...]. Hume no hizo más que llevar hasta sus últimas consecuencias los principios nominalistas desarrollados por Hobbes y Locke [...] de modo que la filosofía moderna descansa sobre los mismos fundamentos sobre los que descansaba el

[209] Por ejemplo, "humanidad".
[210] Por ejemplo, "animales".
[211] Por ejemplo, "humana".
[212] G. OCCAM, *In Ium Sent.*, 2, 4; *In IIum Sent.*, 5; *Quodl.*, V, 14; *In Ium Sent.*, 2, 8.

nominalismo de Occam" (*Occam*, Brescia, La Scuola, 2ª ed., 1945, pág. 137) ([213]).

El nominalismo radical de Occam reduce la metafísica a la lógica y el ser al pensamiento, deprime la capacidad de la razón humana para conocer la realidad y abre el camino al escepticismo y al agnosticismo posteriores. Por desgracia, hay muchos otros errores en el occamismo (por ejemplo, la negación de la distinción real entre sustancia y accidentes prepara la negación luterana de la transubstanciación sustituida por la del acompañamiento[214]), pero aquí sólo me ocupo de los metafísicos y lógicos sobre los universales, que preludian el empirismo y el subjetivismo, que, junto con el kantianismo y el hegelianismo, son los fundamentos del modernismo, como explicó San Pío X.

El nominalismo, explica el eminente estudioso de Occam padre Carlo Giacon, es heredero de la antigua sofística griega, combatida por Sócrates, Platón y Aristóteles. Más tarde fue retomado por el empirismo o sensismo inglés, según el cual el conocimiento humano no es racional, sino sólo sensible. El nominalismo está en el origen del individualismo sensista filosófico

---

[213] El empirismo de Hobbes, Locke y Hume es un sistema filosófico que reduce toda la realidad al hecho experiencial propio de los sentidos y por eso también se le llama sensismo. Por lo tanto, la sensación es el único modo de conocimiento, y el fenómeno sensible es la única realidad. De ella derivan el positivismo, el materialismo y el pragmatismo. "Evidentemente el empirismo hace imposible la construcción de una metafísica y priva de todo valor de realidad que trascienda los sentidos o la experiencia sensible. Por lo tanto, es adverso a la sana filosofía y a la religión" (P. Parente, entrada "*Empirismo*" en *Dizionario di teologia dommatica*, Roma, Studium, IV ed., 1957, pág. 136).

[214] Cfr. Conc. Trid., DB, 884; S. Tommaso d'Aquino, *S. Th.*, III, q. 65; *ibid*, q. 75, aa. 1-4.

([215]), del liberalismo político y del liberalismo económico ([216]), y por tanto del libertarismo moral ([217]). Pues según el nominalismo, sólo se puede conocer lo fáctico y lo singular en su singularidad sensible. Es, por tanto, la apoteosis del individualismo y la negación de la metafísica, la especulación intelectual, la sana razón y el sentido común ([218]).

William Occam (1300-1349) es el rey del nominalismo. Dio la espalda a la escolástica medieval y allanó el camino a la filosofía subjetivista moderna. Rechazó la metafísica en nombre de la lógica y concedió, 300 años antes que Descartes, la primacía al pensamiento sobre la realidad. Se opone al realismo del conocimiento en nombre de una especie de criticismo prekantiano. No construye todavía la filosofía moderna, sino que derriba la filosofía perenne, y de esta disolución de la escolástica medieval surge la modernidad filosófica en su *pars construens*.

---

[215] C. Giacon, *Occam*, Brescia, La Scuola, II ed., 1945, pág. 120.
[216] Cfr. DENIS FAHEY, *The Mystical Body of Christ in the Modern World*, Cork, Forum Press, 1945, vol. 1º, parte III, cáp. XI y XII, páginas. 377-415. Véase la influencia ejercida sobre Occam por la escuela universitaria científica y experimental de Oxford fundada hacia 1150 con Robert Grosseteste, Roger Bacon y Peter de Maricourt (cfr, C. MALLET, *A History of the University of Oxford*, 3 vol., Londres, 1924- 1927; E. BETTONI, "*Ruggero Bacone*", en *Grande Enciclopedia Filosofica*, Milán, Marzorati, 1954-1985, vol. IV, páginas 1270-1279) de donde nació el liberalismo económico.
[217] Cfr. F. ROBERTI – P. PALAZZINI, *Dizionario di Teologia morale,* Roma, Studium, IV ed., 1968, vol. II, entrada "*Morale della situazione*", págs. 1065-1067, editado por Pietro Palazzini; C. FABRO, *L'avventura della teologia progressista*, Milán, Rusconi, 1974, parte II, "*Teologia e Morale*", cáp. 1, "*Il valore permanente della morale*", págs. 171-251. Tanto Palazzini como Fabro derivan la nueva moral subjetivista —remotamente— del nominalismo occamista y —próximamente— del empirismo británico.
[218] Cfr. B. Mondin, *Storia della Metafisica,* Bolognia, ESD, 1998, vol. II, pág. 718.

El padre Carlo Giacon escribe: “Occam, con su nominalismo lógico, que niega el valor objetivo del conocimiento racional, y con su preagnosticismo metafísico, que suprime el fundamento racional de la fe y conduce al subjetivismo y al escepticismo, [...] influyó en la formación de la filosofía moderna” (*Occam*, Brescia, La Scuola, II ed., 1945, pág. 120).

En metafísica, Occam niega la distinción real entre esencia y ser (*Summa logicae*, III, 2, 27), entre acto y potencia, entre sustancia y accidentes, y afirma que el conocimiento racional no puede llegar a demostrar la existencia de Dios (*Quodl*., I, q. 1), la existencia de cualquier relación entre razón y fe ([219]).

En resumen, para Occam, la razón no puede conocer las esencias de las cosas ni al Trascendente, la lógica no es un conocimiento objetivo y real del mundo extramental (*In Ium Sent*., dist. 3, q. 8). El hombre sólo tiene un conocimiento perceptible de lo singular, del fenómeno que cae bajo los sentidos, de lo experimentable (*Quodl*., I, q. 13; *In IIIum Sent*., dist. 9, q. unica). En esto es un precursor del sensismo empirista de la Ilustración inglesa del siglo XVIII, en el sentido de que el propio Occam “reduce la realidad sólo a lo que es empíricamente verificable” ([220]). Así, “de la posición occamista al subjetivismo moderno no hay más que un paso muy corto” ([221]).

---

[219] Cfr. B. MONDIN, *Storia della Metafisica*, Bologna, ESD, 1998, vol. II, pág. 718; A. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ochkam*, Milán, 1972, págs. 123-124. 220 B. Mondin, cit., págs. 720 y 723.

[220] B. Mondin, cit., pág. 720 y 723.

[221] B. Mondin, cit., pág. 721.

Las consecuencias morales del nominalismo

El error principal, que subyace en la moral subjetivista y relativista conocida como "moral situacional", reside en la filosofía nominalista ([222]) moderna y contemporánea y en la teología protestante y modernista, que sustituyen la realidad objetiva por el yo pensante y anulan la libertad humana y el valor de las buenas obras objetivas y reales para sustituirlos por el sentimiento moral subjetivista del hombre, que se encuentra viviendo y actuando en una situación particular.

En definitiva, se trata del mismo error del modernismo clásico (que quiso casar la filosofía moderna subjetivista y relativista con el dogma católico, relativizándolo y vaciándolo desde dentro), pero traspuesto del campo teórico y dogmático al campo práctico y moral. El modernismo, después de haber hecho tabula rasa en el campo teórico, arremetió contra el práctico y ético con la nueva situación moral de la *nouvelle théologie*. Puede decirse, por tanto, que la moral de situación representa la etapa terminal del neomodernismo, que también quiere destruir la acción humana moral según la naturaleza y la ley divina.

---

[222] Cfr. J. FUCHS, *Morale théologique et morale de situation*, en *Nouv. rev., théol*., nº 76, 1954, págs. 1073-1085; A. BOSCHI, *Una nuova morale : la così detta etica della situazione, in Palestra del clero*, nº 35, 1956, págs. 969-980; F. OLGIATI, *Una morale nuova e la condanna del S. Uffizio*, en *Rivista del clero italiano*, nº 37, 1956, págs. 481-490; F. ROBERTI – P. PALAZZINI, *Dizionario di Teologia morale*, Roma, Studium, IV ed., 1968, vol. II, entrada "*Morale della situazione*", págs. 1065-1067, editado por Pietro Palazzini; C. FABRO, *L'avventura della teologia progressista*, Milán, Rusconi, 1974, parte II, "*Teologia e Morale*", cáp. 1, "*Il valore permanente della morale*", págs. 171-251; D. COMPOSTA, *La nuova morale e i suoi problemi*, Roma, 1990.

La conclusión práctica y moral del nominalismo, *al negar* filosóficamente *que todo hombre mantiene la misma esencia o naturaleza de ser humano* (animal racional y libre) *en las situaciones particulares y concretas en las que se encuentra viviendo, es que la situación subjetiva tiene primacía sobre la ley moral y se convierte así en la regla del actuar ético del hombre*. Es la situación subjetiva la que sustituye a la ley objetiva y a la moral.

Por eso Occam niega la moralidad intrínseca de las acciones humanas, porque nominalísticamente el criterio de moralidad es extrínseco al objeto de la acción humana (G. *Occam*, *In IV Sent*., q. 9; *Centiloqium theologicum*, conclusión 7, B, F).

Las consecuencias eclesiológicas del nominalismo

El individualismo del nominalismo de Occam aplicado a la teología sobre la Iglesia produce una doctrina eclesiológica protestante y modernista.

En efecto, "anticipando un método que practicarán sistemáticamente Lutero, Calvino, Zwinglio e incluso los más recientes críticos de las estructuras eclesiásticas (véase Hans Küng), Occam elimina todas las adquisiciones doctrinales acumuladas a partir de la Tradición, para referirse exclusivamente a las enseñanzas de las Epístolas de San Pablo y de los demás escritos del Nuevo Testamento (*Dialogus*, I, 1, cc. 1-6). Las afirmaciones del Nuevo Testamento y la vida de la Iglesia primitiva representan para Occam el único término de comparación para juzgar la fe y la verdad (*Dialogus*, I, 1, c. 5)" (B. MONDIN, *Storia della Teologia*, Bolonia, ESD, 1996, vol. II, pág. 493).

La piedra angular de la eclesiología occamista es que los fieles son el primer sujeto de la verdad salvífica y no la Iglesia jerárquica (*Dialogus*, I,

5, 29; *ibid.*, I, 1, 4; *Octo quaestiones*, VII, 117; *Opus nonaginta dierum*, c. 6).

Este principio es la consecuencia lógica del subjetivismo individualista de Occam. Así como no hay naturalezas y esencias, sino sólo individuos; tampoco hay una Iglesia jerárquica y jurídicamente estructurada, sino creyentes individuales. “La Iglesia de Occam tiene su realidad en los individuos creyentes que la componen. Esta teoría eclesiológica está en perfecta consonancia con los principios fundamentales de la filosofía de Occam, totalmente centrada en lo singular, lo individual, y fuertemente alérgica a todo lo común: lo universal, lo necesario. [...]. La necesidad de las diversas estructuras, incluida la de su cabeza visible, el Papa, está fuertemente degradada” (B. MONDIN, cit., pág. 494).

Además, Occam sostiene que el Papa puede ser un hereje y entonces se convierte en inferior al creyente cristiano individual y puede ser juzgado y depuesto por él (*Dialogus*, I, 5, 3). Por último, Occam niega la infalibilidad del Papa y admite la de los fieles individuales (*Dialogus*, I, 5, 3, cc. 25-28).

Liberalismo y nominalismo

El individualismo occamista aplicado a la sociedad civil produce la doctrina político-financiera liberal y liberalista ([223]).

Occam defiende la separación del poder temporal y espiritual (anticipando el separatismo del *liberalismo político*) y además piensa que el Emperador es superior al Papa ([224]) (anticipando el Estado absoluto hegeliano).

---

[223] Cfr. C. VASOLI, *Gugliemo d'Occam*, Firenze, 1953, págs. 270-271.
[224] *Dialogus*, III, 2, 3, c. 16.

El origen nominalista del *liberalismo financiero* es afirmado por los propios economistas liberalistas que escriben: "El liberalismo reivindica la dignidad filosófica, injertándose en el *individualismo*. *Lo colectivo, para los liberalistas, nunca trasciende a los individuos*. *Nada puede sustituir al individuo*, que sanciona el carácter sagrado de toda vida humana. En el liberalismo hay un humanismo particularmente sensible [...] al empresario. El liberalismo, aunque *cercano al anarquismo individualista*, se desmarca claramente de él: *el anarquista parece dar poca importancia a la economía*, casi como si la naturaleza providencial bastara para satisfacer al hombre en cuanto se suprimiera el daño artificial del gobierno; *no así el liberalista*, que mira a la naturaleza como algo que hay que conquistar *prometeicamente*" (A. Chilosi, *Enciclopedia dell'Economia*, Milán, Garzanti, 1992, págs. 643-645).

Como vemos, el liberalismo es una consecuencia económica de la filosofía *nominalista, individualista, subjetivista y empirista*, esta última afirma que el hombre —como el animal— sólo tiene un conocimiento sensible de lo *singular* y no un conocimiento intelectual, el cual, yendo más allá de los fenómenos contingentes, llega a la sustancia universal de las cosas creadas y desde ellas asciende verticalmente hasta su Causa Primera increada. El individuo es sujeto y objeto del conocimiento puramente sensible, no existiendo el conocimiento racional.

La filosofía perenne sostiene que *por naturaleza* el hombre es un *animal racional y libre*, es decir, hecho para conocer racionalmente lo verdadero y amar el bien, *y sociable*, es decir, hecho para vivir en sociedad civil o política.

La modernidad individualista y subjetivista (G. Occam † 1349, N. Maquiavelo[225] † 1527, T. Hobbes[226] † 1679, J. Locke[227] † 1704) anula la doctrina de la naturaleza sociable del hombre y lo presenta como un *individuo* "*apolítico*" o "*asocial*" porque la naturaleza o la esencia universal y estable son inexistentes para la modernidad, hija del nominalismo occamista. Por lo tanto, el orden social y político ya no es un dato natural, sino algo artificial y sujeto a la manipulación humana individual y subjetivista (véase Hobbes y Rousseau).

Según Aristóteles, sólo en la Sociedad civil o política, y *no solo, individualmente o aisladamente*, alcanza el hombre la plena y perfecta realización de sus potencialidades. De ahí que el hombre sea un "animal sociable *por naturaleza*" ([228]).

Según la modernidad, "naturaleza" significa "conflicto" (Hobbes) y "no-socialidad", "no vivir en sociedad común", por lo que "política" sólo expresa "orden individual" y no social. De ahí que el hombre, según la filosofía práctica o moral social de la modernidad, no sea por naturaleza sociable ni político, sino naturalmente individualista "a-social" o "anti-social" y conflictivo, rival, enemigo o beligerante, y sólo mediante un pacto enajena su individualidad y libertad, que le hace absolutamente independiente, en favor de una Autoridad, que le ayude a vivir físicamente al abrigo de la agresión ajena.

---

[225] N. MACHIAVELLI, *Opere di Niccolò Machiavelli* (1631-1632 postuma), Editor Salerno, Roma, 2006. Cfr. L. STRAUSS, *Pensieri su Machiavelli* (1958), tr. it., Milano, Giuffrè, 1970.

[226] T. HOBBES, *Leviatano* (1651), tr. it., Bari-Roma, Laterza, 2001, VII ed.

[227] J. LOCKE, *Due Trattati sul governo e altri scritti politici* (1690), tr. it., Turín, Utet, 1982, III ed.

[228] ID., *Politica*, Lib. I, 1253a.

De este *principio nominalista* se derivan dos escuelas de pensamiento. La *Primera Escuela,* insistiendo excesiva o radicalmente en el carácter individualista, guerrero y "a-social" del hombre, postula un "Estado absoluto" o Leviatán (T. Hobbes † 1679) o un "Estado ético" (W. F. Hegel † 1831[229]), necesario para que los hombres vivan juntos, eliminando por la fuerza todo conflicto inherente a la naturaleza de cada uno ("*homo homini lupus*" [el hombre es un lobo para el hombre –ndt], Hobbes). Esta Escuela de pensamiento concede poco espacio al individuo y todo o mucho al Estado, pero siempre antropocéntricamente para asegurar la *absoluta independencia* del individuo sobre todo respecto a Dios y a la ley natural-divina objetiva e inmutable.

La *Segunda Escuela* insiste por defecto (tendiendo a restar importancia a la destructividad de la conflictividad humana) en el *individualismo* liberal y hace del Estado una mini-entidad meramente útil (utilitarismo) y no natural o necesaria (como era el "Estado absoluto" de Hobbes o el "Estado ético" de Hegel) para vivir en común (Locke † 1704). *Concede el máximo espacio al individuo* y el mínimo al Estado, pero siempre antropocéntricamente por la dignidad absoluta del individuo, al que se hace coincidir con la Divinidad.

Como vemos, lo que tienen en común el hiperestatismo (de Hobbes y Hegel) y el miniestatismo (de Locke † 1704, Mises † 1973[230], Hayek †

---

[229] W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), tr. it., Roma-Bari, 1987; ID., *Scritti politici* (1798-1831), tr. it., Turín, Einaudi, 1972.

[230] L. VON MISES, *Problemi epistemologici dell'economia*, tr. it., Roma, Armando, 1988; ID., *La mentalità anticapitalistica*, Roma, Armando, 1988; ID., *Socialismo. Analisi economica e sociologica* (1922), tr. it., Milán, Rusconi, 1990.

1992[231], Notzick † 2002[232] y Friedman † 2006) es la filosofía antropocéntrica, según la cual "la naturaleza humana es independiente de cualquier relación" ([233]) con Dios o con otros hombres.

El hombre se convierte entonces en un *Ego*-ísta práctico (y deja de ser un *animal de naturaleza social*), para el que es necesario (Hobbes-Hegel) o conveniente (Locke, von Mises, von Hayek, R. Notzick, M. Friedman) organizar un Estado con el fin de lograr seguridad para "simplemente vivir" y sobrevivir física y materialmente.

Para la modernidad (tanto panestatista como individualista) el hombre es verdaderamente tal si está suelto [o libre – ndt] ("*ab-solutus*") [sin estar suelto; es decir, alto entero sin soltarlo en pedazos – ndt] de la voluntad de los demás, incluso y sobre todo de la voluntad de Dios, y sólo su propio interés, conveniencia o necesidad de seguridad para la supervivencia o la mera "vida física" le impulsa a vincularse a los demás en un Estado. El hombre es su propio dueño y concede al Estado (mediante un "pacto" y no por naturaleza) poder sobre sí mismo sólo para asegurarse la libertad frente a la violencia de los demás, que le permita sobrevivir. La sociedad civil es una invención o artefacto del individuo (y no un hecho de la naturaleza) para la

---

[231] F. A. VON HAYEK, *Legge, legislazione,libertà. Una nuova enunciazione dei principi liberali della giustizia e dell'economia politica* (1973), tr. It, Milán, Il Saggiatore, 1986; ID., *La società libera*, (1960), tr. it., Formello, Seam, 1998.

[232] R. NOTZICK, *Anarchia, Stato, utopia* (1974), tr. it., Milán, Il Saggiatore, 2005. Hay autores ultraliberales que van más allá incluso de la teoría del "Estado mínimo" de Notzick y afirman una anarquía total liberal, libertaria, liberista y libertina, cf. MURRAY N. ROTHBARD, *L'etica della libertà* (1982), tr. it., Macerata, Liberilibri, 1996; ID., *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario* (1974), tr. it., Macerata, Liberilibri, 2004.

[233] C. B. MACPHERSON, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke* (1962), tr. it., Milán, Isedi, 1973, II ed., pág. 303.

protección de su libertad personal y su propiedad y el mantenimiento de relaciones disciplinadas con los demás ([234]). Por tanto, no hay que malinterpretar y pensar que el "panestatismo" de Hobbes y el "Estado ético" de Hegel son la negación del antropocentrismo, del individuo absoluto y del individualismo de Locke. No, no son más que una creación del individuo para mantener la seguridad de su vida, su propiedad privada y protegerse de la agresión de los demás. Sólo el hegelianismo de izquierdas o el colectivismo materialista marxista han negado la propiedad privada del individuo, pero siempre pensando en hacerle libre del Otro, es decir, de Dios y de cualquier Autoridad que participe finita y creaturalmente de lo divino.

El principio y fundamento teórico de la política o praxis moderna es el *antropocentrismo integral*, *que es el ateísmo radical* explícito en Marx e implícito en Hobbes (ateísmo disfrazado de "agnosticismo-utilitaristico") y Hegel (ateísmo disfrazado de "panteísmo-espiritualista"). *El fin del Estado* —para la modernidad— no es la "vida virtuosa" como para Aristóteles ([235]) y Santo Tomás, sino vivir *sic et simpliciter* [simplemente así - ndt], es decir, física y materialmente. La Sociedad Civil es la creación del hombre a través de la cual logra un "orden" artificial ("máximo" para Hobbes y Hegel y "mínimo" para Locke) en el que el individuo puede defenderse del desorden natural o de la agresividad belicosa inherente al hombre. En definitiva, la Sociedad es *un mal* en la medida en que coarta la libertad absoluta del individuo, *pero o es un mal absolutamente necesario* (liberalismo conservador de Hobbes-Hegel) o solamente *conveniente* (liberalismo radical de Locke).

---

[234] Cfr. L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia* (1953), tr. it., Venezia, Neri Pozza, 1957, págs. 200-245.

[235] ARISTÓTELES, *Etica nicomachea*, Lib. VI, 1141b, 24-35.

La modernidad ha decretado el *divorcio teórico* entre la esencia y el individuo, entre el intelecto y la sensibilidad, entre la naturaleza y la gracia, entre la razón y la fe, y el *divorcio práctico* entre la naturaleza y la política.

Conclusión

No cabe duda de que en el origen del liberalismo, del modernismo y de la moral relativista se encuentra el nominalismo occamista que dio lugar al empirismo de la Ilustración liberal británica del siglo XVIII. San Pío X solía repetir el adagio de Santo Tomás de Aquino: "*parvus error in principio fit magnus in fine*". Si se descuida la verdadera metafísica del ser, se cae lentamente en graves errores políticos y teológicos, tanto dogmáticos como morales. Toda revolución es preparada por una herejía y ésta es precedida por una falsa filosofía. Así pues, para mantener intacta nuestra fe, en estos tiempos de apostasía general, volvamos a la fuente de la sana filosofía de Santo Tomás de Aquino.

El padre Mondin escribió: «Ya no se contempla a Dios, sino al hombre como creador de la realidad. Hegel es el punto culminante e insuperable de la cultura moderna, que parte de Occam: una época que se consuma en el ateísmo o en el *nihilismo absoluto*, como resultado del individualismo antropocéntrico o del humanismo absoluto; *o bien Dios se identifica panteísticamente con el mundo, o bien se le niega* [ateísticamente] o se le "*mata*" [nihilísticamente] como realidad objetiva en sí misma existente» ([236]).

Así que debemos pasar al remedio: la *victoria sobre el subjetivismo* mediante la *recuperación de los ideales y los valores supremos*. Pero, ésta

---

[236] B. MONDIN, *Storia della Metafisica*, Bolonia, ESD, 1998, 3º vol., pág. 373.

no es una operación fácil, porque implica una verdadera *conversión espiritual*. Porque “es ridículo ir en busca de razones contra quienes, rechazando el valor de la razón, no quieren razonar” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 4). No se puede conversar con el nominalista que niega la existencia de las esencias, el valor de la razón y las ideas: “*Cum negante principia nequit disputari*” [Contra quien niega los principios, no puede haber debate - ndt].

La vuelta a la metafísica clásica, perfeccionada por la escolástica tomista, no es un retorno acrítico a ciertas ideas y costumbres del pasado (castillos, armaduras, espadas, ballestas, velas, caballos y jinetes), sino la asimilación y disfrute de ciertos mensajes y principios de la sabiduría antigua o perenne.

La cultura contemporánea ha perdido en su pensar y vivir el sentido de esos grandes valores, que en la Antigüedad y en la Edad Media constituían los puntos de referencia esenciales y en gran medida irrenunciables, aunque durante las fiestas patronales desempolve folclóricamente castillos, armaduras, espadas, ballestas, velas, caballos y caballeros.

La filosofía actual o posmoderna carece de la razón de ser, el fin y el propósito de la vida, la respuesta al “¿por qué?”. Este es el nominalismo nihilista filosófico, donde los valores supremos (naturaleza, esencia, ser, conocer, moralidad) son devaluados; de hecho, ya no existe el ser por participación y por esencia, la realidad, la verdad, el bien, sólo queda el individuo, los sentidos y la “nada”.

El antropocentrismo individualista del nominalismo y de la modernidad, después de haberse autodeificado en un delirio de omnipotencia, se ha vuelto contra sí mismo en un ataque de locura nihilista autodestructiva. Después de negar la trascendencia, le gustaría matarla junto con Dios y todos los valores relacionados con ella.

Para no quedarse sólo en la *pars destruens*, el nominalismo, el empirismo y el nihilismo quisieran salir de la aniquilación total de los valores a través de la voluntad subjetivista de poder del yo absoluto, como forma de superar el nihilismo a través de la moralidad de la situación y el liberalismo económico. La translocación de los valores de la esfera del ser y de la trascendencia a la esfera inmanente de la voluntad individual al poder y de los negocios, constituyen la etapa final y completa (*pars construens*) del nihilismo.

De este modo, el individuo ha buscado darse a sí mismo los atributos que previamente le otorgó a Dios. Pero el "matar a Dios" implica también la eliminación de todas las propiedades y atributos divinos, de modo que después de haber "matado a Dios" el hombre permanece sin Dios y sin poder apropiarse de sus cualidades; mientras que el Dios tradicional, trascendente y personal lo había hecho "partícipe de su naturaleza divina", de modo limitado y finito, mediante la Muerte y Resurrección de Cristo, fuente de la gracia santificante.

"El que abarca demasiado no aprieta nada": primero (con la modernidad idealista) el hombre o la Idea pretendían ocupar el lugar del Dios real y objetivo; luego, con la posmodernidad nihilista, el hombre quiso "matar a Dios" y toda "Idea" de Dios, aunque fuera subjetiva, para convertirse en un superindividuo, pero siguió siendo un individuo solo consigo mismo, aislado y desesperado. El deicidio nihilista del Ser inmutable y trascendente se basa en la voluntad individualista de un poder idealistamente creativo o liberalmente emprendedor y en un devenir o evolución igualmente creativo.

Los filósofos se adaptan y conforman a esencias objetiva y realmente verdaderas, los ideólogos fingen creer en una percepción o sensación subjetiva e individual y, después de estar convencidos de ella, la ofrecen a sus

“fieles”. Es la práctica de darlo por sentado, incluso si no lo es. La última categoría de los “ideolosofistas” son los “clérigos modernistas” que farisaicamente no se preocupan por su alma y su realidad objetiva, sino por lo que les conviene (“moral de situación”) y agravan el error filosófico de la ideología, convirtiéndola en un error a-teológico.

El verdadero filósofo es lo opuesto al ideólogo: sabe vivir y morir de acuerdo con su propio pensamiento, que ha tratado de adaptar a la realidad a lo largo de su existencia, mientras que el ideólogo no está de acuerdo con el pensamiento correcto o la adaptación del intelecto a la realidad y quiere convencerse de que el sujeto es superior al objeto, el pensamiento a la realidad, la praxis a la teoría, el hacer al ser, el producir al conocer la verdad. Debe vivir de mentiras, sobre todo debe mentirse a sí mismo, porque la verdad proviene del griego *aletheia*, es decir, *alfa* privativo más *lanthano*, que significa “no oculto” para que la verdad parezca clara si uno escudriña honestamente la realidad, mientras que uno debe ocultarla si quiere vivir según su propia comodidad y no según la realidad cuando es incómoda.

Aristóteles, unos 300 años antes de Cristo, escribió sobre aquellos que niegan la evidencia: “Heráclito [Occam] dice que niega el principio de no contradicción, pero entonces ¿por qué va a Megara y no se queda quieto en casa pensando que está caminando? ¿Y por qué no se arroja al pozo, sino que se cuida de no hacerlo, como si pensara que caer no es lo mismo que no caer?” (*Metafísica*, IV, 4, 1008 b). Por lo tanto, “el escéptico consecuente [nominalista] debe encerrarse en absoluto silencio, porque hablar significa tener y expresar certezas. Por lo tanto, Crátilo terminó callando y solo movió el dedo” (Aristóteles, *Metafísica*, IV, 5, 1010 a). En resumen, todo hombre fuera de la discusión filosófica es invariablemente un realista y para el nominalista en el acto de filosofar siempre se aplica lo que Aristóteles escribió

sobre los sofistas de su tiempo: “uno no cree todo lo que dice” (*Metafísica*, IV, 3, 1005 b). De hecho, el escéptico Pirrón “por coherencia se esforzaba en no fijarse en los precipicios, pero cuando era atacado por un perro, se asustaba, distinguiendo bien un perro de un cordero” (Diógenes *Laerzio*, *Raccolta delle vite e delle dottrine dei filosofi*, IX, 2).

Ya Hobbes, aunque no quería como Nietzsche ocupar el lugar de Dios, intentó con el pretexto de que la controversia, sobre todo si es teológica, prepara para la guerra religiosa, quitar a la teología y a Dios mismo el espacio real, ontológico y objetivo que le corresponde.

Así, el cristianismo progresista y tímido de hoy, proveniente del nominalismo de Occam y del empirismo de Hobbes, por miedo a las “guerras de religión” trata de minimizar el alcance real de los problemas que han vaciado la esencia del verdadero cristianismo para dar paso a un cristianismo individualista y subjetivista.

Pero no hay mayor desesperación que la de quien piensa y quiere pensar que las cosas son como a él le parecen. De hecho, la realidad nunca es ideal. La filosofía clásica, patrística y escolástica responde que la contemplación (conocimiento racional y amoroso) de la verdad y de la realidad objetiva es el valor humano supremo, ya que el hombre es un animal racional y libre (y sólo él puede hacerse íntimamente esclavo apartándose de la verdad para adherirse a lo cómodo).

Por otra parte, Platón ya afirmaba en la *República* que la contemplación tiene una dimensión política o social, pues el conocimiento de la Verdad suprema y del Bien supremo salva no sólo al individuo, sino a la familia y al conjunto de familias que forman la *polis* o ciudad (= convivencia en una sociedad perfecta de orden temporal).

Por tanto, no se trata de aumentar (mediante la praxis y la técnica) las cosas que tiene el hombre, sino de aumentar, mediante la contemplación de la verdad, al hombre mismo como individuo racional y libre y como animal sociable, que realiza su verdadera naturaleza en la *polis*, ya que no podría hacerlo solo: "ningún hombre es una isla", ni siquiera Occam, los nominalistas y los liberales, "salvo los ermitaños y los locos".

Sin embargo, si la filosofía clásica grecorromana había llegado a la metafísica, a las sustancias y al ser con la "Segunda Navegación" filosófica (de lo sensible a lo metasensible), sólo el cristianismo puede perfeccionar la naturaleza por medio de la gracia y llevarnos hasta allí con la "Tercera Navegación" espiritual, del ser a lo sobrenatural, que es "una participación limitada y finita en la vida de Dios".

Sólo la Cruz puede hacernos cruzar el proceloso mar de la vida. La "Tercera Navegación" podría realmente liberar al hombre de hoy de sus males, e implica el vuelco radical de un mundo al revés, en el que ya no hay lugar para Dios, la verdad, el conocimiento y la moral. De ahí que los contravalores del mundo actual, que comienza con el occamismo, deban ser girados 180° y el eje devuelto a los valores, no del pasado cronológico ([237]), que como tal se ha ido y no puede volver, sino a los principios metafísicos perennes de ayer, hoy y mañana, que, por ser inherentes al hombre, no pueden relegarse. Habiendo tocado el borde del abismo, el hombre postmoderno debe tener el valor de decir: ahora que todo ha terminado, hay que volver a

---

[237] Los modernistas y los conservadores están enfermos de la cronolatría, es decir, adoran el tiempo futuro o pasado y no los principios filosóficos perennes, que nos ayudan a vivir en el presente, atesorando el pasado y preparándonos para el futuro. El P. Pío solía repetir. "Señor, ofrezco mi pasado a Tu Misericordia, el futuro a Tu Providencia y uso el tiempo presente para hacer Tu Voluntad", no soñaba con los castillos del pasado en el aire ni con el Cristo cósmico del futuro.

empezar. *Christus heri, hodie et in saecula!* Los individuos pasan y mueren, las esencias quedan y permanecen: "*Stat beata Essentia dum nominalismus volvitur*" [La esencia bienaventurada permanece mientras el nominalismo gira - ndt].

Capítulo 10º

SUAREZ EXPLICITA LOS ERRORES METAFISICOS DE ESCOTO Y ABRE EL CAMINO A LA MODERNIDAD

Introducción al suarezismo

Francisco Suárez fue un gran genio de la filosofía política, pues profundizó en la filosofía aristotélico-tomista y la erigió en baluarte contra la falsa ciencia política moderna de Maquiavelo. Sin embargo, en lo que respecta a la metafísica y la teología dogmática, el principal malentendido de la doctrina de Francisco Suárez († 1617) consiste en la *negación de la distinción real en los seres creados de materia/forma; accidente/sustancia; potencia/acto; esencia/ser*. Tal distinción, por el contrario, es la esencia de la filosofía tomista, que al hacer del ser el acto último de toda esencia supera incluso a Aristóteles, que se había detenido en la distinción real entre potencia y acto y en la metafísica de la sustancia ([238]). *De tales errores filosóficos, que en Suárez no tenían conclusiones teológicamente heterodoxas, se puede*

---

[238] Si los jesuitas siguen generalmente la doctrina de Suárez, ha habido entre ellos quienes se han distinguido por la fidelidad y penetración del tomismo, especialmente con la tercera escolástica y neotomismo revivida por la encíclica *Aeterni Patris* de LEÓN XIII (1879): Card. GIUSEPPE PECCI, hermano de León XIII, p. LUIGI TAPARELLI D'AZEGLIO, P. SERAFINO SORDI, P.MATTEO LIBERATORE, P.JOSEPH KLEUTGEN, P.GIOVANNI CORNOLDI, P.VINCENZO REMER, P.GUIDO MATTIUSSI, P.CARLO GIACON, P.PAOLO DEZZA.

pasar al error en la fe, como sucedió con los begardos, el panteísmo, el apofatismo, el ontologismo, el monismo espiritualista, el racionalismo, el fideísmo y el modernismo, condenados en 1311 por el Concilio de Vienne (DB 475); por Benedicto XI en 1336 (DB 530); por el Concilio de Florencia en 1438-1445 (DB 693) y por el Vaticano I en 1869 (DB 1806); por S. Pío X en 1907 (*Pascendi*) y 1910 (juramento antimodernista, DB 2145) y por Pío XII en 1950 (*Humani generis*, DS 3891).

Materia y forma según Suárez

Según Suárez la "materia prima" posee una cierta actualidad propia (*Disputationes Metaphysicae*, dist. 13, secc. 5) de modo que la "materia prima" no se distingue realmente de la "forma sustancial", mientras que para Santo Tomás (*De spiritualibus creaturis*, a. 1; *S. Th*, I, q. 45, a. 4; *De Potentia*, q. 3) la "materia prima" es pura potencia sin acto alguno, que sólo recibe actualidad a través de la "forma sustancial", por lo que materia y forma son realmente distintas (*In Physic*., lk. 9, núm. 60; *De spiritualibus creaturis*, a. 1). De ahí que la metafísica de Suárez carezca de la verdadera y precisa noción de potencia (*Disp. Meth*., dist. 30, secc. 13) como término medio entre el acto y la nada ("*medium inter purum non-ens et ens in actu*", *In I Physicorum*, lc. 9, núm. 60), que fue desarrollada por Aristóteles para superar la antinomia de Parménides (sólo ser sin ningún devenir) y Heráclito (sólo devenir sin ningún ser estable).

Consecuencias teológicas de la metafísica suareziana

Si desde un punto de vista puramente filosófico *tal error puede conducir bien al monismo fijista y espiritualista de Parménides, bien al devenir*

perpetuo y materialista heracliteano, dos caras (una estática y otra dinámica) de un mismo panteísmo. Desde el punto de vista teológico, *precontiene el error modernista de la exigencia del orden sobrenatural por el orden natural*, en la medida en que la potencia obediencial según Suárez (*De Gratia*, lib. 6, c. 5) ya no es sólo pura potencia sin acto, pero una potencia que contiene en sí misma un acto, aunque imperfecto. Así la naturaleza precontiene en sí misma la gracia, aunque sea imperfectamente.

La potencia obediencial de Suárez a De Lubac

El teólogo neomodernista que más ha estudiado y explorado el problema de la relación entre la naturaleza y la gracia o el orden natural y el orden sobrenatural, hasta el punto de convertirlo en su caballo de batalla, es Henry de Lubac. Ya San Pío X había condenado el error modernista que confunde los dos órdenes y afirma que la naturaleza exige la gracia o el orden natural el orden sobrenatural "se trata [...] del viejo error que concedía a la naturaleza casi un derecho sobre el orden sobrenatural" (*Pascendi*, 8 de septiembre de 1907). Ya antes del Papa Sarto, el Concilio Vaticano I, en 1869, había definido infalible e irreformablemente: "Si alguno se atreve a decir que el hombre no necesita ser elevado por Dios a un orden que supere la naturaleza, sino que puede y debe por sí mismo llegar a la posesión del Supremo Verdadero Bien, sea anatema" (*De Revelatione*, can. III, DB 1806, es un dogma formal, divinamente revelado e infaliblemente propuesto para su creencia por la Iglesia; quien lo niegue es un hereje). En cambio, De Lubac tomó esta herejía y la convirtió en el núcleo de su sistema teológico. El card. PIETRO PARENTE escribió: "en los últimos tiempos se revela la tendencia de algunos teólogos a hacer de lo sobrenatural un desarrollo necesario de la naturaleza, eliminando así la distinción entitativa entre los dos ór-

denes (cf. de Lubac, *Surnaturel*, París, Aubier, 1946). Pío XII, en su encíclica *Humani generis* (12 de agosto de 1950), identifica y deplora esta tendencia" ([239]). En 1893, MAURICE BLONDEL (condenado en 1924 por el Santo Oficio) había avanzado la pretensión de la exigencia de lo sobrenatural por la naturaleza humana, cuando en 1946 De Lubac retomó este error fue suspendido de la enseñanza y condenado por la *Humani generis* ([240]). De Lubac afirmaba en su libro que el orden natural está necesariamente implicado en el orden natural, no es gratuito, se debe a la naturaleza, excluyendo así la gratuidad de la gracia santificante ([241]). Pero, ¿cómo podía probar tal afirmación? Gracias a la noción suareziana de potencia, que tiene en sí cierto acto, aunque sea imperfecto. Partiendo de esta errónea definición filosófica de la potencia, que sólo es pura capacidad de recibir el acto, pero que no contiene ningún acto en sí ni siquiera imperfecto (Santo Tomás), de Lubac da una definición teológicamente errónea de la potencia obediencial, que para la doctrina católica es pura capacidad o potencia pasiva de recibir la gracia, mientras que *para de Lubac la potencia obediencial es activa, ya que la potencia —según Suárez— expresa acto en sí mismo*. De ahí que de una falsa concepción filosófica suareziana inicial, de Lubac saque una conclusión teológica herética final: el hombre una vez creado tiene de sí mismo el derecho o la exigencia o la capacidad activa de la gracia, sin necesidad de recibirla gratuitamente de Dios. PÍO XII renovó su condena de esta herejía

---

[239] *Dizionario di teologia dommatica*, Roma, Studium, 4a ed., 1957, entrada "*Soprannaturale*"

[240] Cfr. B. MONDIN, *I grandi teologi del ventesimo secolo,* Turín, Borla, 1969, 1° vol. *I teologi cattolici*; H. URS VON BALTHASAR, *Il padre Henry de Lubac. La Tradizione fonte di rinnovamento,* Milán, Jaca Book, 1978; A. RUSSO, *Henry de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Roma, Studium, 1990.

[241] Cfr. G. SIRI, *Getsemani*, Roma, Fraternità della SS. Vergine Maria, 1980, pág. 54.

(ya expresada por el Concilio Vaticano I y San Pío X) en la *Humani generis* al escribir: “algunos distorsionan la verdadera noción de la gratuidad del orden sobrenatural, cuando pretenden que Dios no puede crear seres inteligentes sin dotarlos necesariamente de la gracia y ordenarlos a la visión beatífica” (DS 3891). Según la fe católica revelada y definida, el hombre puede probar con certeza la existencia de Dios a partir de las criaturas (Concilio Vaticano I, DB 1806). También tiene un “deseo natural” de ver la esencia o el rostro de Dios. Pero no tiene la capacidad de alcanzarlo con sus facultades naturales (esta doctrina fue definida como dogma divinamente revelado y propuesta para la creencia por el Concilio de Vienne, DB 475; constitución dogmática de Benedicto XI “*Benedictus Deus*” DB 530; Concilio de Florencia, DB 693, quienes la niegan son herejes). Este deseo que sigue al conocimiento de la existencia de Dios es condicional, es decir, sólo puede ser alcanzado a condición de que Dios con un don gratuito eleve al hombre al orden sobrenatural dando a la potencia obediente humana, que es puramente pasiva la gracia santificante y después la *lumen gloriae*. En cambio, para de Lubac y la “*nouvelle théologie*”, tal deseo es absoluto o incondicional (no depende de ninguna condición puesta por Dios) y efectivo por parte del hombre. Es una necesidad para que el hombre tenga por sí mismo la capacidad activa de participar de la naturaleza divina y ver entonces el rostro de Dios, sin ningún don gratuito de Dios y sin ninguna condición de que Dios le conceda la gracia santificante y la *Lumen gloriae*. Como hemos visto más arriba Santo Tomás distingue realmente filosóficamente la potencia pasiva del acto en contraste con Suárez y también distingue teológicamente el fin último sobrenatural del fin natural (*S. Th.*, I, q. 23, a. 1; *ibid*., q. 12, a. 2, ad 4; *ibid*., q. 5, a. 5; *De Veritate,* q. 14, a. 2) en contraste con de Lubac. El Padre REGINALDO GARRIGOU-LAGRANGE escribió con razón: «El Padre de Lubac no parece sostener la verdadera noción de la naturaleza humana; no

parece tener para él ningún límite determinado. [...]. No se ve dónde termina para él lo natural y empieza lo sobrenatural, dónde termina la naturaleza y empieza la gracia» (*L'immutabilité des formules dogmatiques*, en "Angelicum", nº 24, 1947). El mismo P. Garrigou-Lagrange se preguntaba: "¿Adónde va la *nouvelle théologie*? Retorna al modernismo" (*La nouvelle théologie ou va-t-elle?*, en "Angelicum", nº 23, 1946, pág. 144) y conduce a la «apostasía completa» (*Verité et immutabilité du dogme*, en "Angelicum", nº 24, 1947, pág. 137) que es el panteísmo theilhardiano, maestro de De Lubac y padre de la *nouvelle théologie*. "*Parvus error in principio magnus est in fine*".

Potencia y acto en Suárez

Además de la confusión filosófica entre materia y forma, que conduce al error de la no gratuidad de la gracia, Suárez confunde filosóficamente potencia y acto para afirmar que el ente es simplicísimo y es ente en acto (*Disp. Meth*., dist. 15, secc. 9). *Esta confusión filosófica puede conducir a un verdadero panteísmo teológico*, pues tiende a hacer de todo ente un Acto puro *sine nulla potentia*, pero el Acto puro es sólo Dios y si todo ente es Acto puro, entonces Dios coincide con la creación y viceversa. Por el contrario, Santo Tomás distingue realmente la potencia del acto, de modo que todo ente creado está compuesto de potencia y acto, mientras que sólo el Increado o Dios es Acto puro de toda potencia (*S. Th.*, I, q. 77, a. 1; *In VII Metaph*., lc. 1; *In IX Metaph*., lc. 1 y lc. 9). A lo largo de sus obras el Angélico no se cansa de repetir "*solus Deus est suum esse, non solum habet esse, sed est suum esse. In solo Deo essentia et esse sunt idem*" [solo Dios es su ser, no solo tiene ser, sino es su ser. En solo Dios esencia y ser son idénticos – ndt] (*S. Th*. I, q. 3, a. 4; *ibid*., q. 7, a. 1 ad 3).

Esencia y ser

Además, *Suárez niega que la criatura esté compuesta de esencia y ser* (*Disp. Metanfetamina*, dist. 31, sec. 4, 6 y 13), en cambio, Santo Tomás alcanza el culmen de la metafísica, superando al mismo Aristóteles que se había detenido en la esencia, llegando al concepto del ser como "el acto último y la perfección de toda esencia" (*Contra Gent*., l. I, cc., 38, 52-54; *S. Th*., I, q. 50, aa. 2-3; *De ente et essentia*, c. 5) y de este modo distingue todo ser creado, incluso de naturaleza angélica, compuesto de esencia y ser, de Dios que es su propio Ser por esencia (*S. Th*., I, q. 50-51, 54), Suárez niega explícitamente la composición de esencia y ser en los ángeles (*Disp. Metanfetamina*, dist. 31, sec. 13).

La analogía del ente suareziano

Suárez niega la analogía, ya que el concepto de ser —según él— no es unívoco, equívoco y análogo, sino absolutamente uno (*Disp. Metanfetamina*, dist. 2, sec. 2-3). Por el contrario, Santo Tomás, gracias a la analogía, es capaz de discurrir sobre Dios, el cual es análogo a las criaturas, es decir, sustancialmente diferente porque es infinito, pero relativamente similar en cuanto al hecho de existir. Al negar la analogía, se tiende al nihilismo teológico o apofatismo, que considera completamente imposible que el hombre pueda decir alguna cosa sobre Dios o que conozca alguno de sus atributos divinos (*Contra Gent*., l. I, cc. 32-34; *S. Th*., I, q. 4, a. 3 ad 3; *ibid*., q. 13, a. 5).

¿El alma humana es de por sí operativa?

La escolástica española niega también la distinción real entre el alma y sus facultades (intelecto y voluntad), de modo que para él el alma es directamente operativa (*Disp. Meth.*, dist. 14, sec. 5). Ahora bien, si el alma, que es una sustancia siempre en acto, fuese directamente por sí sí misma operativa, el hombre obraría (conociendo racional y voluntariamente) siempre en acto, pero sólo Dios es Conocimiento y Voluntad siempre en acto, el hombre, en cambio, según Santo Tomás, actúa con las facultades sujetas al alma como accidentes (acción y pasión) en la sustancia y las facultades no siempre actúan en acto, sino que son capacidades activas de acción y para actuar deben pasar de la potencia al acto (*S. Th*., qq. 77-79; *Contra Gent*., l. II, c. 72; *De Anima*, aa. 12 y ss.).

Conclusión

No es de extrañar la frase del P. Cornelio Fabro: "[Suárez] con su *vacuidad metafísica,* tiene parte de responsabilidad en haber estimulado —aunque a distancia— el *subjetivismo moderno*" ([242]). Esto es desde un punto de vista filosófico. Desde el punto de vista teológico, sus alumnos se valían de su autoridad, ya que Suárez estaba altamente cualificado y estimado por la filosofía moral social, el derecho natural-divino y por la santidad de vida y profundidad de la espiritualidad ignaciana y contrarreformista, para poder transmitir sus errores de fe o incluso herejías, abrazando el subjetivismo filosófico al dogma católico y erosionando este último desde dentro. modernisticamente. Todo esto debe hacernos comprender cómo *de una falsa me-*

---

[242] *Introduzione a San Tommaso,* Milán, Ares, 1983, pág. 321.

tafísica se sigue necesariamente una falsa teología, *aunque no sea inmediatamente*. El antídoto es el retorno al auténtico tomismo y a la Tradición apostólica de la Iglesia, que es lo único que nos hace distinguir el trigo de la paja. San Pío X, después de haber condenado el modernismo en 1907, poco antes de su muerte «de la gravedad de la situación, y prescribió el 29 de junio de 1914 que se enseñaran los *principia et pronuntiata majora* [principios y proposiciones mayores – ndt] de la doctrina de Santo Tomás. […]. Algunos tomistas [el P. Guido Mattiussi] propusieron entonces a la Sagrada Congregación para los Estudios XXIV Tesis Fundamentales. La Sagrada Congregación las examinó, las sometió al Santo Padre y respondió que esas Tesis contenían los principios y las grandes afirmaciones de la doctrina del Santo Doctor. […]. Luego, en febrero de 1916, la Sagrada Congregación para los Estudios decidió que [...] las XXIV Tesis debían ser propuestas como reglas seguras de dirección intelectual» ([243]). La distinción real entre potencia/acto, materia/forma, esencia/ser no es una pura opinión, sino «una verdad necesaria y evidente [...] fundamento de todas las demás Tesis» ([244]). Ella alcanza su culmen en la afirmación de que «la esencia finita no es su ser, y es realmente distinta de él. Sólo Dios, como Acto puro, es su Ser, es el *ipsum Esse subsistens*, *irreceptum et irreceptivum: 'Ego sum qui sum*'» [el Ser per se subsistente, irreceptible e irreceptivo: Yo soy el que soy – ndt] ([245]). *Garrigou-Lagrange* cita también a San Pío X que, retomando el axioma tomista, afirmaba "*parvus error in principio magnus est in fine*" y comenta: «si se rechaza la distinción entre potencia y acto, todas las demás tesis pierden su valor. […]. Debido al descrédito en el que se consideraba a la metafísica

---

[243] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Sintesi tomistica*, Brescia, Queriniana, 1953, pág. 400
[244] *Ibidem*, pág. 403.
[245] *Ibid*., p. 405.

tomista, un relativismo extremadamente virulento se había inmiscuido en la enseñanza, casi sin ser notado. […]. Para detener y corregir este error fatal, San Pío X hizo un gesto brusco y definitivo. Hoy podemos ver en el espectáculo del neomodernismo a qué espantosas destrucciones nos habría llevado el relativismo doctrinal si la Santa Sede no hubiera intervenido. [….]. El Papa, señalando y sintetizando el error modernista, obligó a la teología a examinar las nociones fundamentales de la religión, muy hábilmente pervertidas por los modernistas. El marco filosófico parecía cada vez más indispensable para todo el organismo de la teología. *San Pío X había advertido a los profesores que no abandonaran la doctrina tomista, especialmente en metafísica, so pena de correr un grave peligro y detrimento*» ([246]).

Esto explica la importancia de la sana filosofía tomista para la pureza de la Fe y el peligro que la falsa filosofía suareziana representa indirecta pero implícitamente para la Fe. *Parvus error in principio fit magnus in termino*: de la filosofía suareziana se puede llegar fácilmente al modernismo, habiendo negado la distinción real entre materia/forma, potencia/acto, esencia/ser. De hecho, «el error fundamental condenado por la *Humani Generis* es el relativismo filosófico, que conduce al relativismo dogmático» ([247]). Si queremos salir de la crisis en la que se encuentra el ambiente católico, debemos volver a las fuentes puras y cristalinas de la metafísica genuinamente tomista, que es el baluarte inexpugnable para combatir toda forma de subjetivismo filosófico y de inmanentismo teológico modernista. "*Tolle Thomam et dissipabo Ecclesiam*"! [Quitad a Tomás y desaparecerá la Iglesia - ndt]

---

[246] *Ibid*., pág. 409.
[247] *Ibid*., pág. 541.

Capítulo 11º

EL ROSMINIANISMO, COMO CUMPLIMIENTO DEL SUAREZIANISMO, CONTRA EL TOMISMO

La Idea de ser rosminiana contra el Ser profundamente tomista

¿"Ser como una idea" o "actus essendi"?

El "ser rosminiano" es la "idea como ser" o el concepto de "ser en sentido *débil*", como lo que es *común* a todas las cosas. Se parece mucho más al *ápeiron* o "indeterminado" de Anaximandro (546 a.C.) que al *actus essendi* determinadísimo o "ser en sentido fuerte" tomistico, como la máxima perfección ("*actualitas omnium actuum; perfectio omnium perfectionum*"). Antes de Aristóteles —no habiendo sido todavía definido el concepto de potencia como *fieri* [llegar a ser, en latín – ndt] entre la nada y el ser en acto— se confundía fácilmente con lo in-determinado o "in-definido", que es máximamente potencial e imperfecto con lo "infinito", que es eminentemente actual, determinado, perfecto y por tanto exactamente lo contrario de lo indefinido (= "vago, impreciso, abstracto, incierto, indeciso, sin definición", N. ZINGARELLI) como el nombre mismo significa. Los filósofos que siguen el sentido común o la recta razón, y no el subjetivismo inmanentista, están sustancialmente de acuerdo en sostener que el ente es la primera

idea, que nuestro intelecto se forma. Sin embargo, Rosmini basa toda su filosofía en el ente *ideal, común, genérica, abstracta, débil, genérica, común, indeterminada, potencial o "idea de ser"*. En cambio, Santo Tomás se basa en el *ser real, fuerte, concreto, específico, infinito, determinadísimo y actualísimo*. Como se puede ver, hay dos concepciones diametralmente opuestas del ser y dos metafísicas opuestas, la primera (rosminiana) es *ideal* y gnoseológica (filosofía de la idea), la segunda (tomista) es *real* y entitativa u ontológica (filosofía del ser). Por otra parte, el Roveretano sostiene que la idea *innata* del ser o "*el ser como idea innata*", *aunque indeterminada o potencial, tiene la misma esencia que Dios* y, por lo tanto —objetivamente— es, al menos tendencialmente, panteísta. En cambio, para el Angélico, "el **ser** considerado en sí mismo es infinito" ["*ipsum esse* ***absolute consideratum*** *infinitum est*]" (*Summa contra Gentiles*, lib. 50, cap. 43), es "acto puro de toda potencialidad" o imperfección y, por lo tanto, realmente distinto de todos los demás entes (incluido el ángel, compuesto de esencia y ser, que se encuentran entre sí como potencia y acto, de modo que son "actos mezclados con potencia" y no "puros de toda potencialidad". como sólo Dios lo es). Por el contrario y en segundo lugar —para Rosmini— dado que *Dios está dentro de la idea humana*, que es limitada, coincidiría con las criaturas y sería limitado, estando contenido *dentro de un concepto finito*, o la idea humana tendría que ser infinita para poder captar a Dios y así coincidiría con la "*lumen gloriae*", pero esto es puro ontologismo. Por otro lado, el *esse simplciter* (que es ilimitado o infinito) es más noble que el *esse tale* (por ejemplo, ser hombre, animal, planta), que es finito. De ahí que Santo Tomás, con su metafísica del "*esse actus ultimus omnium perfectionum*", refute todo posible antropocentrismo e inmanentismo que, en los círculos católicos progresistas y liberales, conduce de Rosmini a Rahner

([248]). *En resumen: el rosminianismo "quoad substantiam" no sólo es contrario al tomismo, sino que es el "antitomismo" radical y per diametrum* ([249]) o el "*sentido común*" ([250]) *al revés, lo real convertido en ideal,* aunque

---

[248] A. LIVI, *El movimento neotomista*, pág. 35 «Es cierto que después de *Aeterni Patris* y todavía se registran nuevos intentos de acuerdo o sincretismo, es decir, intentos de conciliar el dogma católico con principios filosóficos como el *cogito* cartesiano, *el a priori* kantiano y, en última instancia, las categorías heideggerianas, como en Karl Rahner», en A. LIVI, C. FABRO, F. OCÀRIZ, MJ. VANSTEENKISTE, *Le ragioni del tomismo*, Milán, Ares, 1979. Mons. GIUSEPPE LORIZIO (teólogo rosminiano) sostiene que "se puede comprender mejor el famoso 'giro antropológico' de Rahner *si se pasa por Rosmini*, quien en '*Il rinnovamento della filosofia in Italia*' escribió: 'La escuela teológica partió de la meditación de Dios: yo simplemente partí de la meditación del hombre'». ANDREA MONDA (citado por), en "*Il Foglio*", 17 de junio de 2009. Cf. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner* [El punto de inflexión antropológico de Karl Rahner – ndt], Milán, Rusconi, 1974. ID., L'AVVENTURA DELLA TEOLOGIA PROGRESSISTA, Milán, Rusconi, 1974. ID., *L'enigma Rosmini. Appunti d'archivio per la storia dei tre processi* [1849, 1850-1854, 1876-1887], Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1988. ANDREA DALLEDONNE, *Cenni sul pensiero e sull'opera di padre Cornelio Fabro*, en "La panarie", septiembre de 1977.

[249] Cfr. C. FABRO, *L'enigma Rosmini. Appunti d'archivio per la storia dei tre processi [1849, 1850-1854, 1876-1887]*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1988. S. SORDI, *Lettere intorno al Nuovo saggio sull'origine delle idee dell'abate Antonio Rosmini Serbati*, Modena, 1843. M. LIBERATORE, *Della conoscenza intellettuale*, Roma, Civiltà Cattolica Editrice, 1857. ID., *Institutiones philosophicae*, Roma, Civiltà Cattolica Editrice, 3a ed., 1864. G. M. CORNOLDI, *Riforma della filosofia promossa dall'enciclica "Aeterni Patris"*, Bolonia, Mareggiani, 1880. ID., *Il rosminianismo sintesi dell'ontologismo e del panteismo*, Roma, Befani, 1881. ID., *Rosmini rispetto all'insegnamento. Questione*, Roma, Befani, 1882. ID., *Antitesi della dottrina di S. Tomaso con quella di Rosmini*, Prato, Giacchetti, 1882. ID., *Lezioni di filosofia scolastica*, Ferrara, Tipografia Sociale, 1875. T. M. ZIGLIARA, *della luce intellettuale e dell'Ontologismo*, Roma, 1874. T. M. ZIGLIARA, *Il "Dimittantur" e la spiegazione datane dalla Sacra Congregazione dell'Indice*, Roma, 1881.

[250] Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun et la philosophie de l'etre*, París, 1909. ID., *Le réalisme du principe de finalité*, Parigi, 1932. ID., *Le sens du mystère*, París, 1934. N. DEL PRADO, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*,

"*quoad modum*" [en una manera – ndt] expresada de una manera menos radical que el ontologismo estricto de Malebranche y Gioberti.

Friburgo, 1911. E. GILSON, *L'essere e l'essenza,* Milán, 1988. J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'etre,* París, 1934. M. D. PHILIPPE, *L'etre. Recherches d'une philosophie premiére,* 4 vol., París, 1972-1974. S. RAMIREZ, *El concepto de filosofia,* Ed. Leòn, Madrid, 1954. ID., *Opera omnia,* CSIC, Madrid-Salamanca, 1970-1972. F. VAN STEENBERGHEN, *Ontologie,* Lovanio, 1946. T. TYN, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e "analogia entis",* [1991], Verona, Fede e Cultura, 2a ed., 2009. B. MONDIN, *La Metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti,* Bolonia, ESD, 2002. ID., *Manuale di filosofia sistematica,* Bolonia, ESD, 1999-2000, 6 vol. A. DALLEDONNE, *Tomismo contro sovversione,* Milán, Marzorati, 1988. ID., *Problematica metafisica del tomismo essenziale,* Roma, Elia, 1980. ID., *Implicazioni del tomismo originario,* Genova, Quadrivium, 1981. ID., *Grande Antologia Filosofica,* Milán, Marzorati, 1984, "Aggiornamento Bibliografico", vol., XXXII*. "*San Tommaso d'Aquino*", págs. 595-609. ID., *ibid, San Bonaventura, págs.* 583-595. Id., *ibid, Giovanni Duns Scoto, págs.* 675-683. ID., *ibid, Teologia e filosofia nel pensiero cristiano, págs.* 729-741. S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia,* Brescia, La Scuola, 1962-64, 3 vol. U. A. Paduani, *Sommario di Storia della Filosofia,* Roma, 1966, 3 vol. ANTOINE GAUDIN, *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata,* Lyon, 1671, 4 vol. G. Prisco, *Elementi di filosofia speculativa,* Nápoles, 1864. S. TALAMO, *L'aristotelismo della scolastica,* Nápoles, 1873. S. SORDI, *Ontologia,* Milán, 1941. ID., *Teologia naturalis,* Milán, 1945. ID. *Manuale di logica classica,* Padua, 1967. D. BAÑEZ, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S.Thomae Aquinatis,* Madrid-Valencia, 1934. F.C.R. BILLUART, *Summa S. Thomae hodiernis accademiarum moribus accomodata,* Lyon-París, 1855. THOMAS DE VIO CARD. CAJETANUS, *Commentarium in Primam Partem Summae Theologicae,* Roma, 1888. ID., *De nominum analogia,* Roma, 1952. J. CAPREOLUS, *Defensiones theologicae Divi Thomae Aquinatis,* Tours, 1900. FRANCISCUS DE SILVESTRIS FERRARENSIS, *Commentarium in Summam Contra Gentiles S. Thomae Aquinatis,* Roma, 1918. JOANNES A S. THOMA, *Cursus philosophicus thomisthicus,* Turín, 1930. ID., *Cursus theologicus,* París, 1931. SALAMANTICENSES COLLEGIUM CARMELITARUM DISCALCEATORUM, *Cursus theologicus,* Venecia, 1677 y sig.

1°) Metafísica tomista

La metafísica tomista perfecciona y supera la de Aristóteles. Pues mientras el Estagirita († 322 a.C.) estudia la "sustancia", la esencia (*id quod potest esse* [lo que pede ser – ndt] o capacidad de ser) o la "forma" que implementa la "materia"; el Angélico estudia el ser como acto último que perfecciona la sustancia, la esencia o la forma.

El ente en cuanto ente

Para Aristóteles, el *ens ut sic* [ente como tal o en cuanto tal – ndt] es una esencia o sustancia que subsiste en sí misma. De ahí que la sustancia sea ente en sentido pleno porque "per se" subsistiendo, sustenta los accidentes, que están *in alio* [en otro - ndt]. Ahora bien, la sustancia es el ente per se, en el que el ser no es la esencia, sino que se distingue realmente de ella en cuanto que la perfecciona en último término. El ser es el acto último de la esencia, por lo que la metafísica tomista no se detiene (como Aristóteles) en el acto primero o esencia, sino que estudia *el ente en cuanto ente o portador del acto de ser*, él —por tanto— se remonta al acto último o ser participante y creatural, que actualizando la esencia la hace existir como ente real o esencia existente, de ahí que la metafísica tomista no estudie el ente en cuanto ente sólo como sustancia, sino como ser creatural (y participante del *Esse* infinito o *Aseitas*, que es participado por todo ente *ab Alio*), que actualiza la esencia y la hace devenir en acto y realmente en ente. Para el Angélico, lo que constituye en última instancia al ente en cuanto ente es el ser, ya que la sustancia o esencia debe recibir aún el ser, que la actúa últimamente y definitivamente. De ahí que sólo la esencia o sustancia más el ser dan el ente. Por tanto, el constitutivo formal del ente en cuanto tal o en cuanto ente es el ser (acto último) y no la esencia sola (acto primero). Además, por el

ser creatural participante, acto último de toda esencia, Santo Tomás se remonta al Ser que no es participado en acto, sino participable en potencia —únicamente por su libre voluntad— por las criaturas, que es "El mismo Ser per se subsistente" (*Ipsum Esse per se subsistens*) o *Aseitas*. Dios es participado por la criatura, que es el participante o el efecto de Dios. El ser participante recibe de forma limitada una perfección del Ser participado de Dios, que es infinito. De ahí que el mundo (efecto) "participa de/" o "reciba de/" /la Causa primera incausada (Dios) alguna cosa, y posea sólo una perfección finita y limitada dependiente del Ser infinito e increado de Dios (*partem-capere*) [recibir o coger una parte – ndt]. El ente tomista expresa la totalidad de una *res*, no una parte de ella (sólo la esencia, como para Aristóteles), de modo que ente connota su relación primera con la esencia y su relación última o terminativa y completiva con el ser ("*quod habet esse; quod participat esse*"). De ahí que "*ens non dicit* [tantum] *quidditatem, sed solum* [principaliter et proprie] *actum essendi*" [el ente no expresa 'tanto' quididad, sino 'principalmente y propiamente' sólo el acto de ser – ndt] (*I Sent*., dist. 8, q. 4, a. 2, sol.).

El ser

Para Santo Tomás, "el ser considerado en sí mismo es infinito [*ipsum esse absolute consideratum infinitum est*]" (*Summa contra Gentiles*, lib. 50, cap. 43), él como ser participante actúa y perfecciona la esencia, el ser (*sicut actus essendi*) es acto último que hace salir las esencias (acto primero, ordenado al acto último, como la potencia al acto) de la nada y de su causa ("*educere extra nihilo et extra causas*") y así existen (hecho de existir), de "*ex*" [de] + "*sistere*" [sacar fuera]. De ahí que el ser sea el acto último que realiza la esencia y la hace verdadera y actualmente existente, al *hacerla ex-sistere* o "salir fuera" de la nada o no-ser y de sus causas. Así pues, el ser

(acto de ser) es el principio o causa de lo real, que es el "hecho de existir", por lo que la existencia es el resultado o término del ser como acto último, que actúa ultimando la esencia, la cual está en acto sólo "inicialmente" (acto primero) o en potencia en el ser ultimativo (acto último). La existencia es una presencia real o hecho de "*ex-sistere*", que deriva a la esencia del ser y hace a la esencia ("*id quod potest esse*") [lo que puede ser – ndt] realmente existente en acto o hecho presente de existencia.

Como vemos, para Santo Tomás, el ser es más noble que la existencia, la cual es su efecto o resultado, y también el ser es más noble que la esencia, la cual está en potencia respecto al acto último o ser. De ahí que la analogía de relaciones entre materia/forma, potencia/acto de Aristóteles sea enriquecida por Santo Tomás con la relación entre esencia/ser, que es el gran descubrimiento de la metafísica tomista, que será negado por Suárez (ver nota 5), quien abrirá así —aunque inicial y tímidamente— las puertas a la filosofía moderna desde Descartes a Hegel ("*parvus error in principio fit magnus in termino*"). De ahí que la *res* o ente ("*ens*") sea una esencia que tiene ser ("*essentia habens esse*"). Puesto que sólo hay nada o no-ser antes del ser creatural, la idea innata rosminiana, al ser indeterminada o potencial, es una "nada" relativa y no absoluta *respecto* del ser tomista. Por tanto, hay un abismo entre el Doctor Común y el Roveretano, el mismo abismo que separa la nada/relativo del ser, y que sólo puede ser salvado por una causa eficiente presente y finita, que hace pasar el ser in potentia (la nada/relativo) al acto ("*ens in potentia non reducitur ad actum nisi per ens in actu*"). El ser es el elemento más íntimo que penetra en una esencia y la hace existir. De ahí que el ser sea la más alta perfección, la fuente de toda perfección, el acto último, que perfecciona toda esencia, de todas las cosas el ser es la más perfecta, el acto último de todos los actos primeros, el acto de la forma y de la esencia. Este es el corazón del tomismo genuino y original, a diferencia de

la escolástica *decadente* de Suárez († 1617) ([251]), que niega la distinción real entre la esencia y el ser, un error filosófico inicial (como hemos visto), que más tarde conduciría con el protomodernismo de Blondel (1893) y el modernismo clásico condenado por San Pío X (*Pascendi*, 1907), al neomodernismo de De Lubac (*Surnaturel*, 1946), condenado en 1950 por Pío XII con la encíclica *Humani generis*, que profesa explícitamente el error teológico de la coincidencia entre naturaleza y gracia, que analógicamente al ser suareziano no es distinto de la naturaleza (o esencia) sino que se debe a ella o coincide con ella, con lo que teológicamente el error inicialmente sólo filosófico del suarezianismo se convierte en una especie de panteísmo teilhardiano-lubaciano.

El ente

Todo ente posee la perfección del ser de un modo limitado por la esencia que recibe el ser. *El ens* es una *res* o *sustancia*, que se compone de dos principios genuina y concretamente diferentes y distintos: el *ser* que participa en el Ser participado o *Ens a Se*, que es el *acto*, y la *esencia* participante como acto primero en el ser creatural o acto último. El ente es el primer "conocimiento", la *aprehensión primordial-concreta* o la *primera percepción* que se forma el hombre (abstracción "en sentido amplio", impropia o "*precisa*") "*primo in conceptione intellectus cadit ens*" [el ente es lo primero que se aprehende en la concepción del intelecto - ndt]. En efecto, el *actus*

---

[251] Para profundizar en la cuestión del tomismo original y verdadero, distinto y esencialmente diferente de la errónea metafísica suareziana de la escolástica decadente, cfr. C. FABRO, *Neotomismo e Suarezismo*, [1941], Segni, Edizioni Verbo Incarnato, 2ª ed., 2005.

essendi per se consideratum [el acto de ser per se considerado – ndt] es infinito y no puede ser captado "en sentido estricto" por una idea finita, mediante la abstracción de una quiddidad inteligible limitada por una cosa sensible finita y creada ([252]). Ente (o "tener ser") es el participio presente del verbo ser, es decir, "*habens esse*" o existente en acto, es decir, participa del ser de un modo finita y limitada por la esencia en la que se recibe el ser. Ahora bien, hay que distinguir

a) "ente común"

participante-creatural, que es el concepto más abstracto y universal de todos, puede serlo todo en cuanto está abierto a todas las especificaciones; es indeterminado, es decir, puede serlo todo en potencia, aunque todavía no está en acto, pero es determinable, universal y sin adiciones, aunque no las excluye, al contrario, está abierto a ellas. Es el primer objeto de nuestro intelecto, indeterminado pero determinable en potencia. Lo formamos por *abstracción* "*en sentido amplio*" a partir de cosas sensibles individuales; por ejemplo, veo a Antonio y entiendo que es una esencia humana que tiene el ser o existir en acto. El ente es un concepto que es en sí mismo común o indeterminado, pero que está abierto en potencia a adiciones, determinaciones o especificaciones, por ejemplo, ente: mineral, vegetal, animal, humano, angélico o divino; pasando de común o indeterminado a propio o determinado. *El error de Rosmini es no distinguir "ente común" de "ente propio"*.

b) “ente propio” (divino o absoluto)

es decir, Ente participado por todo ente finito y participante, increado, singular, de naturaleza divina, propio de un ente único que es el *Ens a Se* [Ente por Sí mismo - ndt], determinado y determinante, no determinable, no mixto de potencia y acto, sino Acto puro de toda potencia. Intensidad máxima e infinita de la realidad que abarca toda perfección. Tomísticamente por el ente común se remonta al *Ipsum Ens per se subsistens*, que es por esencia o Acto puro, esencialmente distinto del ente común, como el Trascendente del inmanente, el Creador de la criatura; distinción real negada por Rosmini, que conduce —objetivamente— al panteísmo (cf. nota 27).

La esencia

La “*esencia*” [o naturaleza – ndt] es aquello por lo que una cosa es lo que es. También se llama “quidditas” (“*seu, ‘quid sit’ res*”) [o qué es la cosa, de aquí se deriva “quididad”, lo que constituye su ser con independencia de su existencia -ndt] y Santo Tomás explica que la “quidditas [...], antequam esse habeat, nihil est” [antes que tenga ser, nada es – ndt] (De potentia, q. 3, a. 5, ad 2.). Ella recibe, limita y especifica el ser, como la materia limita y especifica la esencia. De ahí que el ser no pueda ser conocido por sí solo o en concreto, porque es sólo específico, siendo recibido y especificado por la esencia. La idea que por la abstracción mental o considerada en el intelecto es universal *in intellectu o in cognoscendo*, mientras que *en el ser* o considerada en la realidad es individua y concreta (*in intelligendo* tengo la idea universal de hombre = animal racional, formada por abstracción mental a partir de Antonio, que es una *res* considerada en la realidad o *en el ser* individual y concreta, por ejemplo: Pedro, Santiago o Juan). De hecho, el ser común puede serlo todo (desde el mineral hasta Dios), será hombre, ángel o

bestia dependiendo de la esencia (humana, angélica o animal), que lo acoja. Mientras que la Forma alma humana será Antonio, Marcos o Juan dependiendo de la materia o "principio de individuación" (de Antonio, Marcos o Juan), que la informará. La esencia es la razón que distingue ente y ser, de hecho, dependiendo de qué esencia (humana, angélica o animal) recibirá el ser habrá tal o cual otro ente (humano, angélico o animal). Las cosas o entes concretos no se distinguen entre sí por el ser, que es común a todos (desde el mineral hasta Dios), sino porque el ser es recibido por diferentes esencias (esencia angélica → ángel; esencia humana → hombre). Ahora bien, «*Rosmini adopta los términos 'ente' y 'ser' como sinónimos e intercambiables*» ([253]), haciendo como mínimo inicialmente un gran lío presagiando un ontologismo panteísta terminal.

2º) La idea rosminiana

Como ya hemos visto, en la filosofía de Rosmini, «*Todo se centra en la idea de ser. Sí, la idea. El realismo de Santo Tomás es otra cosa*» ([254]). De ello se deduce que *"ser como idea*" equivale a sumergirse y ahogarse en el mar de la nada donde todo se hunde. ¿Cómo no darse cuenta, entonces, de que el abstraccionismo idealista-teórico de Rosmini no diverge mucho del inmanentismo hegeliano? Nos parece probable que todos los absurdos teóricos nihilistas y todas las herejías objetivas de Rosmini se encuentren, de alguna manera, resumidas en la *sexta* de las *cuarenta* proposiciones rosminianas condenadas por el *infalible* Magisterio (como "hecho dogmático", cfr. nota 27) de la Iglesia con el *Decreto Doctrinal* (1887), ordenado por el

---

[253] B. MONDIN, *Storia della Metafisica*, Bolonia, ESD, 1998, 3° vol., pág. 434.
[254] B. GHERADINI, *Coscienza cattolica e cultura contemporanea,* Roma, 1987, pág. 54. Cf. *ibid, pág.* 58.

Pontífice León XIII ([255]). Esta es la proposición en la que Rosmini llega a decir, nada menos, que *en el "ser" indeterminado, el cual prescinde de las criaturas y de Dios, y en Dios, Ser no indeterminado sino absoluto y determinadísimo, se encuentra la misma esencia* (DB, 1896). La afirmación, sin embargo, de que un *"ser"* tal, es decir, la nada, *coincide incluso con Dios*, es ante todo una teoría nihilista, poco diferente de la de Hegel y similares, que incluso abre la puerta a la "teología de la muerte de Dios", de Nietzsche a Schillebeeckx. Por supuesto, Rosmini criticó a Hegel e incluso a Kant. Pero se trata, en esencia, de actitudes contradictorias con su propio pensamiento. De hecho, *prácticamente, Rosmini supera el idealismo clásico de la filosofía moderna* (de Descartes a Hegel), *para abrir la puerta al nihilismo teórico de la posmodernidad* (desde Nietzsche, Freud y Popper, a la Escuela de Frankfurt [Adorno y Marcuse], hasta el estructuralismo francés [Sartre, Levy-Strauss, Althusser y Lancan]). La idea del ser es un elemento "a priori" y al mismo tiempo o "sintéticamente" también objetivo, es decir, como para Kant, el conocimiento humano de los fenómenos sensibles es por un lado objetivo, en la medida en que el fenómeno solicita los sentidos humanos y cae bajo ellos, pero es subjetivo, *por otro lado*, ya que aplico mis categorías "a priori" o subjetivas al fenómeno tal como es, y así lo conozco "sintéticamente" (como unión de realidad objetiva y categorías subjetivas) tal como se me aparece y no tal como es en sí mismo. La idea de ser «sólo expresa el ser posible [...]. *Innata* en nuestra alma; de modo que nacemos con la presencia, y con la visión del ser posible. [...] Forma perfectamente

---

[255] C. FABRO, *L'enigma Rosmini. Appunti d'archivio per la storia dei tre processi [1849, 1850-1854, 1876-1887]*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1988, págs. 213-254. Cfr. también C. GIACON, *L'oggettività di Antonio Rosmini*, Milán-Genova, Silva Ed., 1960.

indeterminada» ([256]). Es decir, es potencial y no tiene nada que ver con el ser tomista, que es acto perfecto y último. Según Sofia Vanni Rovighi (que, aunque estrictamente tomista, es muy benévola, y quizá demasiado, con el Roveretano), que cita abundantemente al propio Rosmini: «En el origen del conocimiento humano se encuentra un juicio: la atribución del ser a lo que la experiencia nos ofrece. [...] 'Considero el ser común' [*Il Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, n. 399]. [...] Pero la idea de ser no puede derivar ni de la experiencia externa ni de la experiencia interna. [...] Ya se ha dicho que la idea de ser es *universal* —y que, por tanto, sólo expresa lo *posible*— [...] Puesto que la idea de ser no puede venirnos de la experiencia, ella debe ser innata ([257]). "Nacemos con la presencia y la visión del ser posible" [*Op.*

---

[256] B. MONDIN, *Storia della Teologia*, Bolonia, ESD, 1997, 4° vol., pág. 208 y 209.

[257] Sobre la teoría de las ideas innatas, del ontologismo y del origen del alma humana, cfr. CAJAETANUS SANSEVERINO, *Elementa Philosophiae Christianae cum antiqua et nova comparatae*, Nápoles, Manfredi, 1862-67, Tomo I, *Dynamologia*, parte IV, cap. VII, *De idearum origine*, art. 2 *De sytemate idearum innatarum*, art. 4 *De Ontologismo*, nº 473-502. Tomo II, *Anthropologia*, Parte I, cap. II, art. 5, *Sententia Rosmini circa animae intellectivae originem reicitur*, nº 55-61; cap. VII, *De animae humanae origine*, art. 1-3, nº 430-445. ID., *Philosophiae christianae cum antiqua et nova comparatae Compendium*, (ed.) Nuntius Signoriello, Nápoles, Ed. Pignatelli, 1864-1870. Véase también "*Dictionnaire de Théologie Catholique*", París, 1923-1972, 18 volúmenes, entrada "*Ontologisme*" y "*Rosmini*". En resumen, el ontologismo es un sistema filosófico esbozado por el piadoso sacerdote Nicolás Malebranche († 1715) del Oratorio de Francia fundado por el Card. Pierre De Bérulle († 1629), quien un año antes de su muerte hizo venir a Descartes y le pidió que continuara escribiendo filosofía y publicando sus estudios ("Encyclopaedia Catholique", Ciudad del Vaticano, 1949, vol. II, entrada "Bérulle", col. 1484); y luego desarrollado orgánicamente por el sacerdote apóstata VINCENZO GIOBERTI († 1852) de Turín. Siendo un joven de 25 años, Malebranche había estudiado sistemáticamente a Descartes durante cuatro años consecutivos (1664 a 1668), tratando de darle un sentido "espiritualista-cristiano". Sostenía que el hombre tiene la idea innata del Ente infinito o Dios y en Él tenemos también la intuición de

todas las cosas creadas, es decir, la intuición o visión "a priori" de Dios es *conditio sine qua non* para todo otro conocimiento (*Recherche de la verité*). Gioberti añadía que el objeto primero del conocimiento humano es la Idea absoluta, que es la realidad "ontológica primera y lógica primera" (*Introduzione allo studio della filosofia*) y es Dios, objeto de una intuición innata por parte del hombre. Tanto Malebranche como Gioberti intentan vincular su teoría a San Agustín y San Buenaventura, pero los dos santos excluyen la visión intuitiva de la Esencia divina *in via* por parte del intelecto humano, que sólo está reservada a los Bienaventurados en el Paraíso a través del *lumen gloriae* en la "visión beatífica". ANTONIO ROSMINI († 1855) *retoma en un quoad modum más matizado* la doctrina de Malebranche y Gioberti, que sin embargo conserva también en él *quoad substantiam* al menos un tinte ontológico, ya que el ser como idea es el primer objeto conocido por el hombre y coincidiría —siempre según el Roveretano— con la primicia ontológica, a saber, Dios, ser absoluto. De ahí que confunda real e ideal y llegue a confundir a Dios (ser absoluto) con el mundo (ser común). Para el sano realismo gnoseológico aristotélico-tomista, la idea humana está *objetivamente* abierta a todo, pero no es en sí misma ni *subjetivamente* infinita; además, lo que es verdaderamente causa primera incausada de Dios es conocido por el hombre en último lugar, retrocediendo del efecto a la causa. En cambio, para Rosmini Dios o primo ontológico, coincidiendo con el *primum cognitum* hace uno con él y por tanto en Dios se conoce también el mundo. El rosminianismo, como el ontologismo estricto, socava la distinción entre el orden natural y el sobrenatural, ya que introduce un conocimiento directo de Dios *in via*; además la confusión —de origen cartesiano— entre ideal y real le lleva como a Malebranche y Gioberti, aunque *de modo menos radical*, al paso indebido de la idea de ser absoluto, a la existencia real del Ser divino, que coincidiría con el común o creado. Ahora bien, puesto que la idea de ser implica necesariamente la existencia, resulta que la intuición innata de la idea de ser coincide con la visión del Ser necesario que es Dios, el cual se hace uno con el ser contingente o creado, *quod repugnat*. Desde el punto de vista espiritual, el ontologismo conduce a un falso misticismo americanista, hoy en boga en Italia gracias al movimiento "Comunión y Liberación" fundado por Don Luigi Giussani, ya que la presencia de Dios es la esencia de nuestro pensamiento ("*nous ne sommes jamais sans penser à l'Etre*", Malebranche, *Entertiens sur la métaphysique*, VIII, § 9), de modo que se abandonan las pruebas tomistas de la existencia de Dios y la certeza de su existencia descansa "ciellinamente" sólo en la *experiencia* de su presencia en nosotros, contrariamente a lo que el Concilio Vaticano I ha definido infaliblemente. Cfr. A. DEL NOCE, L*'attualità di Melebranche*, en "L'attualità dei filosofi classici", en "Rivista di Filosofia neoscolastica", Milán, 1943. ID., entrada

cit., núm. 468]. Pero el ser ideal es necesario, infinito, inmutable» ([258]). De ahí que —rosminianamente— el hombre tenga la visión o intuición innata de "Dios". Y esto es —objetivamente— Ontologismo puro.

El sistema filosófico de Rosmini

Rosmini quiso renovar la filosofía perenne, en crisis tras la época de la Ilustración, *no profundizándola* de forma homogénea y utilizándola para refutar la novedad de la modernidad, sino *intentando dialogar*, y no combatir, *con la filosofía moderna*, cartesiana y esencialmente subjetivista. Quiso modernizar y actualizar la tradición católica de forma heterogénea (no como el «neotomismo» o la «tercera escolástica», que combatían los errores de la modernidad a la luz de la filosofía perenne, siempre actual, pero en constante profundización), teniendo en cuenta las nuevas exigencias culturales (Descartes, Kant y Hegel) y *no* deseaba *un choque* con la modernidad, sino *un encuentro entre el cristianismo y el mundo moderno* [[259]], contraviniendo

---

"Ontologismo", in "Enciclopedia filosofica di Gallarate", 2ª ed., Firenze, Le Lettere, 1982, col. 117-125. M.F. SCIACCA, *Rosmini e Malebranche,* en "Rivista rosminiana", Stresa, 1946, ID., *S. Agostino*, Milán, 1949. ID., *Antonio Rosmini*, en "Grande Antologia Filosofica", Milán, Marzorati, 1977-1985, vol. XX, págs. 501-524. M. CORDOVANI, *La Teologia secondo il pensiero di Vincenzo Gioberti e Federico Schleiermacher*, en "Rivista di Filosofia neoscolastica", Milán, 1923. A. LEPIDI, *Examen philosophico-theologicum de ontologismo*, Lovaina, 1846. P. DEZZA, *L'ontologismo di Antonio Rosmini e la critica di Serafino Sordi*, Milán, 1941.

[258] S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia contemporanea*, *dall'Ottocento ai giorni nostri,* Brescia, La Scuola, 3a ed., 1° vol., 1990, págs. 40-42 y pág. 49.

[259] Cfr. B. MONDIN, *Storia della Metafisica*, Bolonia, ESD, 1998, 3° vol., págs. 426-427. En esto es un verdadero precursor del Concilio Vaticano II y se comprende su habilitación por parte de Juan Pablo II y del cardenal Ratzinger convertido después en Benedicto XVI.

la última proposición del Syllabus de Pío IX según la cual «el Papa *no* puede ni debe *entenderse* con el liberalismo, con el progreso[ismo hasta el infinito –nda]. En cambio, su filosofía hace uso del "método sintético" kantiano, es decir, opera una "síntesis" entre el ser real y el ser ideal kantiano-idealista, y en esto es un verdadero precursor del modernismo clásico, condenado por San Pío X como una combinación espuria de kantianismo y dogma católico (*Pascendi*, 1907). De ahí que en su sistema filosófico la primacía pertenezca —cartesianamente— a la teoría del conocimiento (gnoseología) y no a la realidad o metafísica del ser. De hecho, incluso para el Roveretano, cartesianamente, lo primero es el *cogito* y después el ser o lo real. El ser roveretano se llama más bien "idea del ser" porque aplica al ser conceptos subjetivos o "*a priori*". Como escribe el padre Battista Mondin, Rosmini intentó «un dificilísimo diálogo con el pensamiento post-cartesiano, intrínsecamente inmanentista. [...], un encuentro entre el cristianismo y el mundo moderno. [...] A diferencia de Aristóteles y Santo Tomás [...], Rosmini recurre al método sintético, [...] como síntesis entre el ser ideal y el ser real» ([260]). Además «Rosmini vuelve a la tesis clásica [del ser - nda], pero la vuelve a proponer en un nuevo contexto que es el de Kant. [...] Rosmini está de acuerdo en la necesidad de que en el conocimiento haya un elemento 'a priori', que él reduce a la idea de ser» ([261]) . En resumen, el rosminianismo es una mezcla de realismo e idealismo, precursor del tomismo "trascendental" o kantiano de Joseph Maréchal y Karl Rahner, que no tiene nada de tomista salvo el "segundo" nombre. Sin embargo, mientras que Kant dotó al conocimiento intelectual de un cierto número (doce para ser exactos) de categorías subjetivas o "a *priori*", la idea rosminiana del ser es única, innata

---

[260] Ibidem, págs. 426-427.

[261] Ibidem, pág. 429.

en el hombre e intuida por él. Además, el Roveretano confunde ente y ser, como si fueran sinónimos intercambiables, por lo que da un vuelco a la metafísica tomista (*ut supra*) [literalmente "como arriba"; para referirse a una frase escrita más arriba, y evitar su repetición -ndt]. Niega el valor de las cinco vías tomistas (retomadas y definidas dogmáticamente por el Concilio Vaticano I, y por tanto infaliblemente, como la capacidad real del intelecto humano de remontarse —con certeza— desde los efectos creados hasta la Causa increada y Creadora, DB 1806) en lo que se refiere a la demostración de la existencia de Dios, para seguir el argumento ontológico, que para S. Anselmo de Aosta sólo tenía un sentido espiritual-apologético, mientras que él realiza una argumentación filosófica en sentido estricto y probatorio, pasando del concepto de Dios a su existencia, es decir, de lo ideal a lo real. En cuanto a los atributos o Nombres divinos, sigue la vía apofática o el nihilismo teológico de Maimón o Dionisio (*Los Nombres de Dios*) mal interpretados, para los cuales Dios es totalmente incognoscible; mientras que la filosofía perenne y el Dogma definido por el Concilio Vaticano I enseñan que la razón humana, aparte de la existencia de Dios, puede conocer no todos, sino algunos de sus atributos, perfecciones o «Nombres» (Ser, Verdad, Bondad, Belleza) ([262]).

Rosmini y el Santo Oficio

En 1848 (bajo Pío IX) dos obras en las que Rosmini abogaba por un "aggiornamento" político de la Iglesia (*Constitución según la justicia social* y *Las cinco llagas de la Iglesia*), fueron puestas en el Índice, sobre todo, pero no exclusivamente por razones histórico-políticas, ligadas a los acontecimientos del Risorgimento, que se estaba desarrollando justo entonces.

[262] Ibidem, págs. 430-432.

Sofia Vanni Rovighi escribe que Rosmini «era partidario de *un liberalismo moderado*. [...] En 1848 recibió una misión diplomática del gobierno piamontés para inducir a Pío IX a apoyar una confederación de Estados italianos. [...] La confederación debía tener el carácter de una ayuda al Piamonte contra Austria, y esto no podía sino crear dificultades al Papa, cabeza religiosa de todos los católicos» ([263]). Gianfranco Radice precisa que: «Estas diferenciaciones explican, también, *el pesado juicio formulado por Rosmini*, inmediatamente después de su regreso a Stresa de la infeliz misión romana, *sobre la personalidad de Pío IX* [como] 'poco coherente, de escasa educación...'» ("Archivo Rosminiano de Stresa": A. ROSMINI, *Missione diplomatica*, manuscrito, f. 73, fechado el 27 de febrero de 1850, citado en «Studi Piani». *Pio IX e Antonio Rosmini*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1974, pág. 11). Malusa dice que «el Papa Mastai Ferretti [...] en el exilio en Gaeta, sufrió [casi como si fuera un *minus habens* - nda] la condena de los escritos rosminianos» ([264]). En cambio, cualquier persona sin prejuicios entiende que Pío IX no podía admitir la conciliación rosminiana entre catolicismo y liberalismo, ya que era el Papa de la condena absoluta de todo católico-liberalismo. En 1854 (también bajo Pío IX) un examen de sus obras filosófico-teológicas terminó con un *Dimittantur*, es decir, sin condena eclesiástica. «El sentido del decreto *Dimittantur no* era el de una *garantía ilimitada* de ortodoxia sobre los escritos de Rosmini, sino el de una simple *suspensión del juicio* sobre la posible heterodoxia de las doctrinas contenidas en ellos» ([265]). En cambio, en 1887 (bajo León XIII), el decreto *Post obitum* condenó como heterodoxas 40 proposiciones extraídas

---

[263] Ibidem, págs. 430-432.

[264] L. MALUSA, (editado por), *Antonio Rosmini e la Congregazione del Santo Uffizio*, Milán, Franco Angeli, 2008, pág. 33.

[265] L. MALUSA, cit., pág. 35.

de obras, incluso póstumas, del Roveretano. El 1 de julio de 2001, una *Nota sobre el valor de los Decretos doctrinales relativos al pensamiento y a las obras del Reverendo Sacerdote Antonio Rosmini Serbati*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, hizo algunas aclaraciones sobre la condena de las 40 proposiciones rosminianas de 1888, por parte del Santo Oficio y fuertemente deseada por León XIII. La Nota de 2001 explicaba que la condena de 1887, más que una condena pura y simple de las proposiciones *en sí mismas*, era más bien una *expresión de cautela sobre un posible uso heterodoxo de las doctrinas rosminianas*, especialmente de las póstumas, que *a primera vista* podían parecer erróneas, pero que en el contexto global —como se dice hoy, "historizadas" o "neohermenéuticas"— estaban libres de contenido herético ([266]). El decreto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, dirigida por el entonces Card. Joseph Ratzinger, de 2001 «*en nada desautorizaba la condena emitida* el 14 de diciembre de 1887 [y publicada en 1888], sino que atribuía [es decir, limitaba y restringía - nda] su finalidad al motivo prudencial de no someter a equívocos a los estudiosos y lectores de Rosmini. La *condena no fue reformada*, lo cual es imposible [...], sino sólo *explicada*» ([267]). Por tanto, la filosofía y la teología rosminianas siguen siendo condenadas aunque se reinterpreten a la luz de la "hermenéutica de la continuidad", que interpreta subjetivamente todo, incluso lo contradictorio ("idea" de Rosmini y "ser" tomista) con la doctrina católica, como potencialmente "conforme" a ella, ya que el contexto histórico-hermenéutico lo une todo, incluso lo contrario (cabras y coles), en el ayer, el hoy y el mañana formando *un continuo* o un todo (cfr. Schleiermacher, Dilthey y

[266] Cfr. L. MALUSA, (editado por), *Antonio Rosmini e la Congregazione del Santo Uffizio*, Milán, Franco Angeli, 2008.
[267] Ibidem, pág. 13-14.

Gadamer) ([268]). Luciano Malusa, de la Universidad de Génova, en el libro citado, explica cómo la condena, aplazada por Pío IX, fue deseada por León XIII. El Papa Pecci (autor de la encíclica *Aeterni Patris*, 1879), según Malusa, era un tomista "estricto" (es decir, no aceptaba el "tomismo trascendental" que quería combinar a Santo Tomás con el kantismo ([269]), como en cambio intentó hacer Rosmini) y no toleraba doctrinas que se apartaran del tomismo más sano y genuino, para hilvanarlo mediante la unión espuria con la modernidad, que es la naturaleza del modernismo condenado por San Pío X en la encíclica *Pascendi Dominici gregis* (1907), en la medida en que pretende casar el dogma católico con la filosofía moderna y subjetivista, especialmente la filosofía kantiana, que relativiza el sentido de las fórmulas dogmáticas y las erosiona desde dentro. El Papa León XIII, como Gregorio XVI y Pío IX, condenó el liberalismo (*Libertas praestantissimum*, 1888), la masonería (*Humanum genus*, 1884), el secularismo (*Diuturnum*, 1881; *Immortale Dei*, 1885; *Sapientiae christianae*, 1890) y —filosóficamente— el Papa Pecci fue ayudado en su idea del renacimiento del tomismo o "tercera

---

[268] Esto es lo que se trata de hacer también con el Concilio Vaticano II, no condenar o rectificar las *novedades* contenidas en él, sino reinterpretarlas a la luz de la "hermenéutica de la continuidad", que lo concilia todo, historizándolo y relativizándolo todo. Si la *idea de ser* rosminiano es compatible con *el ser profundo* tomista, entonces el Concilio Vaticano II también está en continuidad "hermenéutica-subjetiva", pero no "real-objetivo" con la "*Traditio Ecclesiae*".

[269] Cf. G. MATTIUSSI, *Il veleno kantiano*, Monza, 1907. *Id.*, *Le XXIV tesi della filosofia di San Tommaso*, Roma, 1917. «San Pío X, en la encíclica Pascendi, había señalado que la causa principal de los errores modernistas había sido el abandono de los principios fundamentales de la filosofía tomista; por lo tanto, encargó a Mattiussi que los recopilara en proposiciones breves. A continuación, redactó precisamente las 24 tesis: identificó, con penetrante agudeza, los primeros principios de la metafísica tomista y los formuló, con una lógica férrea, de la manera más sistemática y precisa» (AA. VV., *Dizionario dei filosofi*, Florencia, Sansoni, 1976, pág. 801).

escolástica" especialmente por el dominico Card. Dominico Tommaso Maria Zigliara, los padres jesuitas Matteo Liberatore, Giovanni Maria Cornoldi, y el jesuita Card. Jesuita Camillo Mazzella, profesor de teología en la Gregoriana ([270]), todos los filósofos y teólogos distinguidos de la neo-escolástica, que había comenzado hacia el final del siglo XVIII y en los primeros años del siglo XIX, y por lo tanto, incluso antes de la *Aeterni Patris* [4 de agosto de 1879] de León XIII, especialmente en el Colegio Alberoni en Piacenza, con el P. Vincenzo Buzzetti [1777-1824]; en el Seminario de Nápoles con el P. Gaetano Sanseverino [1811-1865] y en el Colegio de Santo Tomás en S. Maria sopra Minerva en Roma por el P. dominico Salvatore Maria Roselli [† 1784], como explica exhaustivamente mons. Antonio Livi (en A. LIVI-C. FABRO-F. OCÀRIZ-M.J. VANSTEENKISTE, *Le ragioni del Tomismo*, Milán, Ares, 1978, págs. 19-49) y fue completado por S. Pío X con las encíclicas *Acerbo nimis*, 1905; *Il fermo proposito*, 1905; *Pieni l'animo*, 1906, *Pascendi* y el Decreto *Lamentabili*, 1907 para terminar con *Le XXIV Tesi della filosofia tomista* y por Pío XI con la encíclica *Studiorum ducem*, 1923. Esta irreconciliabilidad fue reafirmada más recientemente por el P. Cornelio Fabro (*L'enigma Rosmini*, 1988) y más recientemente por el padre dominico Giovanni Cavalcoli en la Conferencia de 2003 en Perugia sobre León XIII, que fue arzobispo de la misma ciudad ([271]). Pues bien, todos ellos vieron

---

[270] En cuanto al gran valor especulativo de estos autores, es posible léase: P. DEZZA, *Alle origini del neotomismo*, Milán, 1940. ID. *Neoscolastica e neotomismo*, en "*Enciclopedia filosofica*", Firenze, Sansoni, 2ª ed., 1969, vol. IV, col. 981 y sigs. C. FABRO (dirigida por), *Historia della filosofia*, Roma, 1954. A. MASNOVO, *Il neotomismo in Italia*, Milán, 1923.A. PIOLANTI, *Pio IX e la rinascita del neotomismo*, Roma-Vaticano, 1974. AA. VV. *Gaetano Sanseverino. Nel primo centenario della morte*, Roma, Libreria Editrice Pontificia Università Lateranense, 1965.

[271] Cfr. su informe: " *San Tommaso e la filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il magistero di Leone XIII*", en Actas de la Conferencia – Perugia, 29 de mayo-1 de

junio de 2003, Curia Arzobispal, Perugia, 2004, págs. 232-342. En estas páginas, el padre dominico ha hecho críticas muy severa para la concepción metafísica del Roveretano, así como en los que siguen y de los que informo en la nota a pie de página, publicados ya en el año 2000 por el "Piemme" de Casale Monferrato: «[...]. Rosmini se encontró viviendo en un periodo lamentable en lo que se refiere a las perspectivas de los altos estudios filosófico-teológicos, por el hecho de que, tras las supresiones de napoleónicas, en los años en que Rosmini se formó culturalmente, pudo ingresar a los institutos teológicos académicos regulares, porque no fue existían o no eran en absoluto capaces de hacer frente adecuadamente a los problemas planteados por el pensamiento moderno, especialmente en lo que se refiere al pensamiento alemán; el cual, sobre todo con Hegel, comenzó a adquirir una hegemonía sobre el pensamiento europeo [...]. Rosmini, que tenía una inteligencia aguda, una gran memoria y una extraordinaria capacidad de trabajo, recogió todo el material que pudo para la construcción de su sistema, *pero sobre todo de manera autodidacta y que, al carecer de una sólida formación básica, solo podía terminar siendo ecléctico y desorganizada, tanto desde el punto de vista del lenguaje como del contenido. Faltando en su tiempo aquel lenguaje teológico escolástico lo que garantiza la claridad y uniformidad de la expresión*, el lenguaje terminó siendo [...] fuertemente equívoco e impropio en muchas ocasiones: lo cual es sin duda una de las principales causas de los equívocos a los que estaba sujeto su pensamiento y los errores en los que cayó ciertamente en contra de sus intenciones. […]. Estas intervenciones prepararon el decreto del Santo Oficio de 1887, que condenaba cuarenta proposiciones extraídas de las obras de la Roveretano, sobre todo de los póstumos (que no habían sido tenidos en cuenta considerado en el decreto de 1854), y en particular la "*Teosofía*", una pesado tratado de metafísica, donde Rosmini expresa los conceptos fundamentales de su pensamiento: significativos de la desorientación lingüística de la época, la misma extrañeza del título bajo la término "teosofía". De hecho, en el mismo siglo que Rosmini, la pensadora rusa Elena Blavatsky, dotada de poderes de medium, fundó la «Sociedad Teosófica», inspirándose en el hinduismo y la religión tibetana, una concepción filosófico-religiosa destinada a tener éxito, tanto es así que hoy por hoy, cuando hablamos de «teosofía», ciertamente no pretendemos referirnos a la «teosofía» de Rosmini, sino a la teosofía de Blavatsky. […]. Es cierto que las proposiciones de Rosmini, tomadas como suenan, tienen un fuerte sabor ontológico y panteísta (especialmente por la confusión entre el ser como tal y el ser divino), pero no podemos admitir que un hombre santo cómo Rosmini era intencionadamente un ontologista y un panteísta, errores estos, que, en su reflexión moral, ciertamente deberían ser clasificados como pecados mortales de soberbia. La aclaración de los errores de la

trazas de ontologismo [cfr. notas nº 11 y nº 27] y de panteísmo[272]. en las obras, incluso póstumas, de Rosmini. Ahora bien, como se pregunta con razón Malusa «¿qué sentido tiene hoy tratar el decreto *Post obitum* desde un

---

Rosmini va a la par con la reafirmación progresiva del tomismo. […]». (GIOVANNI CAVAL COLI, *Teologi in bianco e nero. Il Contributo della scuola domenicana alla storia della teologia*, Casale Monferrato, Piemme/Religione, 2000, págs. 260-267).

[272] Entre las proposiciones condenadas en 1897 leemos: «En la esfera del creado se manifiesta *inmediatamente* al intelecto humano alguna cosa de *divino* en sí mismo, es decir, *que pertenece a la Naturaleza divina*. […] Cuando hablo de naturaleza divina, *no uso este término 'divino' para referirme a un efecto creado 'no divino' de una Causa divina y ni siquiera 'divino por participación'* [sino por esencia, es decir, Dios en Sí mismo - nda]. […] El Ser que el hombre intuye debe ser necesariamente algo necesario y eterno: y esto es Dios». Como se ve, estas frases que se extraen de las obras de Rosmini. (Esto es un "HECHO DOGMÁTICO", es decir, cuando la Iglesia decide sobre el significado ortodoxo o no ortodoxo de algunas tesis, fórmulas o libros, dogmáticamente relevante. En estos casos, el Magisterio puede tomar decisiones vinculante y obligatoria, es decir, infalibles. Alejandro VII en 1656 —a propósito del libro *Agustinus* de Jansenio— declaró solemnemente que las proposiciones condenadas por la Iglesia son precisamente las que son se encuentran en el libro condenado en el mismo sentido o sentido y no en un otro significado, cfr. Denz. 1092-1098 y 1350; así, las 40 proposiciones de Rosmini, condenadas en 1887, se encuentran infaliblemente tanto en las obras de Rosmini y en el mismo sentido por el que fueron condenadas), no solo son susceptibles de interpretaciones erróneas, sino también son panteístas y ontólogistas en sí mismas. *De ahí el "rosminianismo resumido en las 40 proposiciones" es y sigue siendo infaliblemente condenado por León XIII y el Card. J. Ratzinger en 2001 sólo ha tratado de poner en guardia contra ulteriores, extrínsecas interpretaciones heterodoxas de Rosmini, sin poder anular la condena intrínseca del Roveretano, que es un hecho dogmático y, por lo tanto, irreformable*. El Card. PIETRO PARENTE escribe: «No se puede negar que el *oscuro sistema rosminiano* (al menos en su objetiva expresión) se presta a la acusación de Ontologismo, cuando afirma que el intelecto humano intuye el ser indeterminado [...]. La Iglesia ha condenado explícitamente el Ontologismo resumido en 7 proposiciones (Decreto del Santo Oficio de 1861, DB 1659 y sig.) y en otras 40 proposiciones (Decreto del Santo Oficio de 1887, DB 1891 y sig.) ha rechazado el pensamiento rosminiano, [...] Filosóficamente, el Ontologismo *al confundir el*

punto de vista *histórico*? [...]. Después del Concilio Vaticano II se produjo un cambio de rumbo por parte de la autoridad de la Iglesia católica, con el fin, entre otras cosas, de eliminar la hegemonía, en el ámbito filosófico, del tomismo intransigente» ([273]). Pero ¿dónde está entonces (si se habla de

---

ser en general o común con el Ser divino, conduce al Panteísmo" (*Diccionario di Teologia Dommatica*, Roma, Studium, 4ª ed., 1957, pág. 292).

[273] L. Malusa, cit., pág. 58. Otros autores serios, profundos y bien preparados, pero "limitados" por un cierto hilo rosminianista, son sobre todo los brillantes Michele Federico Sciacca y también Pier Paolo Ottonello, Adelaida Raschini y muchos otros, especialmente de la Universidad de Génova, donde enseñó durante mucho tiempo Sciacca, que puede considerarse como el líder del "espiritualismo cristiano". También Augusto Del Noce, gran y lúcido crítico de la modernidad y de la posmodernidad, da una interpretación positivamente rehabilitadora, pero poco convincente de Rosmini, tratando de reconquistar a Descartes para que vuelva a la sana filosofía y leyéndolo en la línea de la autoría espiritual-filosófica con Malebranche y Rosmini, en una función espiritualista y antimaterialista. Desgraciadamente, también Romano Amerio, a quien aprecio mucho por su "*Iota" unum*", no es inmune a la influencia de Rosmini, aunque esté atenuada por un conocimiento profundo del Doctor Común, cfr. E. M. RADAELLI, *Romano Amerio. Della verità e dell'amore*, Lungro di Cosenza, Marco Editore, 2005, pág. XIX y pág. 238. En cuanto a las objeciones de que el editor de Amerio ha sido el laicista esotérico y con olor a masonería Raffaele Mattioli suegro de Enrico Cuccia (cf. G. GALLI, *Il banchiere eretico. La singolare vita di Raffaele Mattioli*, Rusconi, Milán, 1998; ID, *Il Padrone dei Padroni. Enrico Cuccia, il potere di Mediobanca e il capitalismo italiano*, Garzanti, Milán, 1995; S. GERBI, *Raffaele Mattioli e il filosofo domato*, Milán, Rizzoli, 2002), con la editorial Riccardo Ricciardi, respondo que el Editor no puede ser identificado con el Autor. Si hubiera amistad entre los dos, es necesario distinguir una amistad privada (*transeat*) de una amistad por puntos en común doctrinales, que, hasta donde yo sé, está por ser probada y solo entonces tendría sentido. Si alguien tiene pruebas de esto último, que las proporcione objetivamente y hablaremos de ello con serenidad, *sine ira et estudio*. Por último, en cuanto al hecho de que la Editorial Lindau de Turín, que entre otras cosas imprime los textos del teo y neoconservadores judíos-americanos, ha vuelto a publicar las obras completas de Amerio, se aplica el mismo argumento anterior, con la adición de que Amerio ya no está allí y, por lo tanto, no puede ser acusado.

“cambio de rumbo”) la tan “proclamada y no probada” ([274]) “continuidad”? ¿Quizás es como el ave Fénix, “que lo hay todo el mundo lo dice, donde lo hay nadie lo sabe”, o es una “continuidad siempre cambiante y mutante” tan querida por el evolucionismo dogmático? ([275])

Conclusión

Para resumir, resumir y cerrar con el «enigma» rosminiano, se puede afirmar con absoluta tranquilidad que: *El rosminianismo —objetivamente hablando— es un ‘anti-tomismo’ radical. Es decir, Rosmini toma su propia ‘idea del ser’ por la realidad, de modo que su ‘filosofía’ es o bien una quimera o bien un ircocidio* [animal quimérico, compuesto de macho cabrío y ciervo - ndt] *del idealismo-realismo o bien una ‘síntesis’ kantiana de lo ideal y lo real. Desde el punto de vista teológico, al idealizar las fórmulas dogmáticas, las transforma y hace que su significado ya no sea objetivo y real, sino que lo vacía sustancialmente desde dentro, lo subjetiviza y cambia su sentido de manera modernizadora, dejando intactas las apariencias o la forma extrínseca accidental de las mismas. Así, el sistema rosminiano —objetiva y sustancialmente— es en realidad un ‘enigma’ aparente, pero un error real del tipo más peligroso, ya que es altamente engañoso, ocultándose bajo la apariencia de ‘espiritualismo cristiano’, siendo en cambio un error ontológico y panteísta bien escondido y camuflado, ya que se expresa ‘quoad modum’ de una manera menos radical y clara que el malebranquismo y el giobertismo*. Como escribió uno de los más grandes teólogos del siglo XX: «Rosmini [...], no ha sabido seguir a Santo Tomás; *demasiado*

---

[274] Cfr. B. GHERARDINI, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Casa Mariana Editrice, Frigento, 2009.
[275] Cfr. F. MARIN SOLA, *L’évolution homogène du dogmecatholique*, Friburgo, 1924.

autodidacta, no ha visto la profundidad, la exactitud, el vigor, ni la altura del pensamiento del Maestro y además quizás *amaba demasiado la libertad de la mente* para ser el dócil discípulo de un gran pensador. Un filósofo me escribía recientemente: '[...] vosotros los dominicos tuvisteis que esperar a *Campanella'* ([276]) para encontrar la libertad'.- ¿Este extravagante Campanella es por tanto una inteligencia superior a la de los más grandes comentaristas de Santo Tomás? [...]. Pero esta reflexión muestra cómo muchos filósofos valoran más la *libertad de la inteligencia* [que la verdad y la buena voluntad - nde], y no son fácilmente discípulos de Santo Tomás. La potencia intelectual de él, en lugar de atraerlos, les impide avanzar. Temen atarse y perder *su libertad*. Sin embargo, *no hay que preferir la libertad a la verdad* [porque «*La verdad os hará libres*», dice el Evangelio - nde] (R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Sintesi Tomistica*, Brescia, Queriniana, 1953, pág. 493).

[276] En lo que respecta a Campanella, véase *Opere di Giordano Bruno e Tommaso Campanella*, editadas por AUGUSTO GUZZO Y ROMANO AMERIO, Milán-Nápoles, Riccardo Ricciardi Editore, 1966. ID. *Il sistema teologico di Tommaso Campanella*, Milán-Nápoles, Riccardo Ricciardi Editore, 1972.

Capítulo 12º

LA CIENCIA POLÍTICA TOMISTA

La política como "prudencia social"

La política o moral social es la ciencia de lo que el hombre, como animal social, debe ser y hacer ("*agere sequitur esse*"), orientándose hacia un fin determinado ("omne agens agit propter finem"). Santo Tomás la define así: «*el objeto de la filosofía moral es la operación humana ordenada a un fin, o el hombre en cuanto actúa voluntariamente hacia un fin*». ([277]) Para el Aquinate, la filosofía política es una ciencia práctica, que da los principios ("scire per causas") [conocer a través de las causas - ndt] para la acción, no al individuo, como la ética general, sino *al ciudadano que vive en sociedad y que debe actuar como hombre social* y no como individuo privado, como quiere la escuela liberal y liberalista.

Política y metafísica

La moral social o política se basa en la metafísica "que nos hace conocer: **a)** la verdadera naturaleza del hombre, criatura espiritual e inmortal (metafísica psicológica), y por tanto el fin último (Acto Puro) al que está destinado (metafísica ontológica), en relación con el cual los actos humanos son moralmente buenos o malos, según conduzcan o no a él (ética general);

---

[277] *In Ethicorum Aristotelis*, lib. I, lect. 1ª, n° 3.

b) la existencia de un Dios personal y trascendente del mundo, maestro, legislador y juez de la humanidad, autor de la ley moral objetiva y obligatoria» (teología natural) ([278]). De ahí que *de una determinada filosofía especulativa o teórica* (materialismo, individualismo) *se siga una determinada filosofía moral* (comunismo, liberalismo). Si la filosofía teórica de la que desciende la política o la ciencia económica es falsa, las dos últimas también lo serán. Ahora bien, el comunismo deriva del materialismo histórico y dialéctico, que niega la existencia del alma; el liberal-liberalismo deriva del individualismo sensualista, que reduce el conocimiento humano al de los brutos y niega la naturaleza sociable del hombre, haciendo del Estado o sociedad civil una entidad privada y ya no moral ([279]). De ahí que comunismo y liberalismo-liberalismo sean dos errores opuestos en exceso y en defecto, que se hunden como dos barrancos, "izquierda" y "derecha", bajo la cumbre de una montaña, que es la verdadera filosofía del "sentido común" común a todos los hombres dotados de recta razón, erigida en ciencia filosófica, es decir, el "aris-tomismo".

---

[278] H. COLLINS, *Manuel de philosophie thomiste*, vol. III, Téqui, Paris, 1927, pág. 183.

[279] Del mismo modo que los liberales práctico-prácticos o "practicistas" erigen sociedades, que *de jure* aparecen como asociaciones morales, es decir, compuestas por varias personas físicas, pero que *de facto* son asociaciones criminales privadas de un solo individuo "absoluto" (del latín "*ab-solutus*"), es decir, "liberados de" toda regla ética, porque liberalmente la ética no debe interferir en la economía o más bien en los negocios, que utiliza los nombres (siendo también "nominalista" como todo buen liberal) de los otros pobres asociados engañados para hacer que su entidad privada parezca una sociedad moral, cuando en realidad es 98% privada e individual, a-social y a-moral.

La política como "ciencia arquitectónica"

"*Desde Aristóteles se habla de la política como una ciencia arquitectónica, que* [...] *gobierna, coordina y dirige todas las demás ciencias prácticas, como el derecho, la economía, la medicina, la construcción, el arte, etc., que se aplica para regular la convivencia efectiva de la comunidad*» ([280]). De ahí la contradicción entre la metafísica y la ética aristotélico-tomistas con el liberalismo, que desearía una economía completamente «libre» (haciendo erróneamente de la libertad un fin y no un medio) para actuar libre de toda intervención del Estado o de la Polis y de la moral; mientras que Aristóteles y Santo Tomás ordenan y subordinan tanto el derecho como la economía a la moral social o política. Nuestros teoconservadores locales, que se erigen en paladines de las raíces cristianas de Europa, deberían «*ire ad Thomam*», como aconsejaba Pío XI en la encíclica *Studiorum Ducem*, en lugar de *ire ad* Popper, Myses, Hayek o Burke-Kirk, como lo hacen, en cambio, intercambiando corrientes contaminadas por el liberalismo sensista inglés por la fuente pura de la metafísica del ser, so pena de convertirse en defensores de las raíces judeo-calvinistas de «Am-europa». Cuidado con dejarse engañar por la *Mammona iniquitatis* (el "dios quat-trino" del teoconservadurismo) y tomar "luciérnagas por linternas" en materia de filosofía política, cambiando a Locke por Santo Tomás.

---

[280] V. O. BENETOLLO O.P., M*orale e società, principii di etica sociale*, ESD, Bolonia, 1999, pág. 56.

Bien privado y bien público

S. Tomás enseña también que "la prudencia no sólo se ocupa del bien privado de un hombre individual, sino también del bien de toda la colectividad [...], por lo que *la prudencia en relación con el bien común se llama política*" ([281]). La prudencia es una virtud cardinal, de hecho, la auriga de todas las virtudes cardinales, que nos ayuda a elegir los mejores medios para alcanzar el bien común, es decir, a vivir virtuosamente, subordinados al orden sobrenatural. El padre Tito Sante Centi O. P. escribe: "Esta sola afirmación bastaría para hacer de la moral tomista una regla de vida eminentemente social" ([282]).

La política y los partidos

Como vemos, la política no tiene nada que ver con la "política de partidos". El ser humano y cristiano no puede no hacer política, pero tampoco debe ser "demo[nio]-cristiano" ("No podemos no hacer política", decía San Pío X. "La política linda con el altar", decía Pío XI), puesto que es un animal social por naturaleza, además, ha sido elevado al orden sobrenatural y debe preocuparse no sólo de su propio bien, sino también del bien común, en atención al fin "último-próximo" o natural (el bienestar común temporal) subordinado al fin "último-remota" o sobrenatural (Dios). En primer lugar, porque el bien propio no puede subsistir sin el bien común de la familia (quien tuviera una familia desestructurada llevaría una vida desgraciada o, al menos, muy difícil; o un padre que no cuidara de sus hijos, un marido que descuidara a su mujer y sólo pensara en sí mismo, como un perfecto liberal-

---

[281] S. T., II-II, q. 47, a. 10, *in corpore*.

[282] La Somma Teologica di S. Tommaso d'Aquino, *Commento a cura dei Domenicani italiani*, Firenze, Salani, 1966, vol. XVI, pág. 242, nota 2.

liberista-libertario, sería un muy mal marido y padre), y con mayor razón de la ciudad y del Estado (a quien le tocara vivir en una ciudad donde reinara la anarquía o la tiranía, le esperaría una vida dura, aunque fuera un libertario puro, pues "ningún hombre es una isla" y, por tanto, tendría que sufrir el malestar de la dis-sociedad que le rodea y en la que vive de hecho, aunque teóricamente piense que es una "isla dorada", como el rico pobre Creso), porque la familia (que es una sociedad imperfecta) no puede proporcionar a todos sus miembros todo lo que necesitan para vivir bien de forma natural (salud, ciencia, seguridad, moralidad) y necesita *ex natura rerum* [por la naturaleza de las cosas – ndt] unirse con otras familias, que así forman una ciudad y luego varias ciudades unidas formarán un Estado (sociedad perfecta en el orden temporal). En segundo lugar, porque el hombre, siendo parte de la familia y del Estado, al evaluar su propio bien mediante la virtud de la prudencia, debe hacerlo subordinado al bien de la comunidad, pues "una parte que no armoniza con el todo se deforma" ([283]), un pie dislocado o un dedo del pie rechoncho, no le queda bien y no hace sentir bien a toda la persona. *El liberalismo es el pie luxado o el órgano deforme de la sociedad civilizada con la que no quiere vivir en armonía*, dada la filosofía individualista a la que se refiere y que le hace autolesionarse o ser masoquista, dislocado, esguince doloroso para los demás.

Monástica, economía y política

Al establecer la jerarquía de la prudencia pública, el Angélico distingue específicamente entre ellas y coloca en primer lugar "la *política*, que se ordena al bien común del Estado, luego la *economía*, que se ocupa del bien común del hogar o de la familia, y en último lugar la *monástica*, que se

---

[283] S. AGOSTINO AURELIO, *Confessioni*, lib. III, cáp. 8.

ocupa del bien de la persona individual» ([284]). El padre Centi comenta: "*Es evidente que Angélico tenía un concepto muy serio de la política*" ([285]). En su *Comentario a la Política* de Aristóteles, Santo Tomás profundiza en la cuestión y enseña que la política es una ciencia necesaria, ya que es la ciencia de la ciudad como objeto de reflexión filosófica, encaminada a organizar a los hombres. En efecto, la desorganización produce desorden y lucha continua, mientras que la paz interior es la "tranquilidad del orden" (San Agustín). Se trata de una ciencia moral o práctica (conocer para obrar bien) y no de una técnica empírica, es decir, el político no es el político-practicante o el político-repartidor de dinero público; por el contrario, tiene un papel arquitectónico frente a las demás ciencias morales, ya que la ciudad representa la realidad más importante de todas las que la razón humana es capaz de producir, de ahí que ocupe el primer lugar entre todas las ciencias prácticas (del mismo modo que el arquitecto y el maestro de obras dirigen a todos los demás obreros) ([286]). Entonces Tomás de Aquino, siguiendo la Estagirita, distingue la economía o administración de la familia (obtener mediante el ahorro la riqueza necesaria para mantener adecuadamente un hogar doméstico, donde los medios están ordenados al fin, la riqueza a la tranquilidad temporal), de la *crematístico-pecuniativa* (o financiera-negociante, en la que la riqueza, obtenida también por endeudamiento, es el fin y no el medio, mientras pueda pagar las hipotecas...), que consiste en producir y acumular la máxima riqueza posible, sin poner límites pecuniarios o morales a la libre empresa, una especie de idolatría del dinero o del culto al oro, ya no al dólar, que hoy está en "libre" caída ("¡W libertad!"). Santo Tomás lo condena en

---

[284] S. T., II-II, q. 47, a. 11, *sed contra*.
[285] Ibid, pág. 245, nota 1.
[286] Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *Commento alla Politica di Aristotele*, Boloniaa, ESD, 1996, págs. 38-39.

la medida en que cambia los medios (las riquezas) por el fin (el bien) y esta es la naturaleza del pecado. ([287]). Por lo tanto, el liberalismo económico es un pecado lo mismo que el liberalismo filosófico, que hace de la libertad el fin y no el medio para llegar a Dios, el verdadero fin último-remoto del hombre.

El hombre es un animal social por naturaleza

El hombre está compuesto de alma y cuerpo. Siendo su alma racional, está hecho para vivir en contacto con los demás; no es un animal salvaje y solitario, un animal autista o alienado (salvo en casos patológicos). Por ejemplo, la familia, que es una sociedad imperfecta, presupone el cuerpo humano, orientado a la generación, fin primario del matrimonio; pero debe ser seguida por la educación, que supera la vida animal y corporal y concierne a la vida racional y espiritual. Lo mismo se aplica a la sociedad civil o al Estado. Santo Tomás explica que "la naturaleza ha dado a los animales pelo, dientes, cuernos, la velocidad para escapar. El hombre, por otra parte, no ha sido formado por la naturaleza por ninguno de estos medios prefabricados ([288]); pero en lugar de éstas se le ha dado la razón, por medio de la cual puede procurar todas estas defensas ([289]). Pero el trabajo de un hombre no es suficiente para hacer esto, porque *el individuo no es suficiente a sí mismo para vivir*. Por lo tanto, es natural que el hombre viva en sociedad [...] de modo que uno se ayuda al otro, y diferentes hombres se ocupan en la

---

[287] Ibid, págs. 74-75.

[288] Exceptuando ciertos momentos desagradables, los "cuernos morales" para los que el liberalismo ha encontrado como remedio el "divorcio libre", que se ha convertido así en el arma de los "libres"...

[289] Para evitar los "cuernos" y el divorcio.

búsqueda de diferentes conocimientos" ([290]). La sociedad civil es la unión moral y estable de varias familias, que tienden al bienestar común temporal subordinado al espiritual. Surge de la necesidad del hombre de alcanzar el fin último y remoto, que no podría alcanzar si viviera aislado.

La ley natural

Para alcanzar el fin necesitamos un camino que conduzca a él: ésta es la *ley natural* ([291]), que Sofia Vanni-Rovighi define como "el complejo de lo que debe ser respetado para que un hombre sea y siga siendo auténticamente hombre" ([292]). Por lo tanto, una ley natural, como regla suprema de las leyes civiles, significa el deber de subordinar toda actividad humana al fin moral, es decir, al fin del hombre. Por lo tanto, si una ley humana no está en conflicto con la ley moral o el derecho natural, su observancia es moralmente obligatoria ("*el que quiere el fin, toma los medios*"). Mientras que la ley injusta, si es contraria a la ley natural, no debe ser obedecida (por ejemplo, el aborto, el divorcio, la eutanasia, la quema de incienso a los ídolos); Si, por el contrario, exige del individuo un sacrificio que no es necesario para el bien común, sino superfluo, como cuando el jefe impone a sus súbditos leyes o impuestos que son demasiado onerosos ([293]) y que no sirven al

[290] *De regimine principum*, Lib. I, cap. 1.
[291] Cfr. H. ROMMEN, *L'eterno ritorno del Diritto naturale*, Studium, Roma, 1965
[292] S. VANNI ROVIGHI, *op. cit*., pág. 239.
[293] "Desde el punto de vista administrativo, se distingue entre ***impuestos indirectos***, que afectan a determinados objetos de consumo: no deben ser objetos necesarios, como el pan o la carne, de lo contrario el impuesto sería injusto, especialmente para las familias numerosas; mientras que las bebidas alcohólicas o los cigarrillos, por ejemplo, están sujetos a impuestos. Y los ***impuestos directos*** que afectan a situaciones permanentes; por ejemplo, impuestos sobre la propie-

bien público, no obligan en conciencia, pero para evitar el escándalo o la sedición, pueden cumplirse.

Nobleza de la política

1º) La política es una virtud, no una pasión o peor aún, un vicio, de hecho, la más noble de las virtudes cardinales-morales, que se refiere al buen comportamiento del hombre en el ámbito social, ya que el hombre fue creado por Dios como un animal sociable y no debe prescindir de la *res publica*, *societas* o *polis*.

---

dad, impuesto sobre la renta, lo cual es injusto para las pequeñas ganancias. Normalmente el impuesto es *proporcional*, es decir, mantiene una proporción constante con la gran ganancia, por ejemplo, el 5%; y sería injusto con las pequeñas ganancias. O puede ser *progresivo* (pero comúnmente se prefiere la proporción constante), aumentando proporcionalmente con la ganancia, por ejemplo, 5% hasta una ganancia de 150. 000 libras; 10 % hasta una ganancia de 1.500.000 libras esterlinas; 20 % hasta una ganancia de 15.000.000 de £" (H. COLLINS, *Manuel de philosophie thomiste*, Téqui, París, vol. III, pág. 359). Los moralistas enseñan generalmente que el impuesto justo, en proporción constante, no debe exceder entre el 10 % y el 20 % de los salarios. "Hay que reconocer que, en la práctica, *los Estados abusan de su derecho a imponer impuestos, elevándolos desproporcionadamente, sin una razón adecuada para el bien común*, de modo que los ciudadanos se convencen fácilmente de la falta de justicia de los impuestos [...]. Esta es la razón por la que hoy los teólogos hablan de la reeducación del Estado y de los ciudadanos a sus responsabilidades [imponiendo impuestos justos, y el deber de pagar los impuestos justos - nde]..." (ENCICLOPEDIA CATTOLICA, vol. XII, 1954, Ciudad del Vaticano, col. 512). Cf. B. H. MERKELBACH O.P., *Summa Theologiae moralis*, t. II, *De virtutibus moralis*, ed. IV, Desclée, París, 1942, n° 623-625. Cf. PÍO XII, *Alocución al Congreso de la Asociación Fiscal Internacional*, 2 de octubre de 1956, en «La pace interna delle nazioni. Insegnamenti pontifici», editado por los monjes de Solesmes, 2ª ed., Paoline, Roma, 1962, págs. 677-679.

Necesidad de la política

2º) Es una ciencia ("*scire per causas*") [conocer a través de las causas - ndt] y no una "mascarada" o "gran juerga". Una ciencia arquitectónica, que sirve para coordinar todas las demás ciencias prácticas para que en la sociedad reine el orden y no el caos.

Errores que deben evitarse

3°a) *El error por defecto*: ser "*a-político*", que significa ser "*a-social*" o "a-normal"; **3°b)** *El error por exceso*: para la Iglesia y los clérigos, el "*partidismo*". En realidad, partido viene de "parte" y la Iglesia y el clérigo católico deben ser madre y padre de todos. La Iglesia da los principios de la ciencia política, interviene *ratione peccati* [por motivos de pecado – ndt] cuando el gobernante yerra, pero no se adhiere a ningún partido o parte, pues es católica, es decir, universal. Sin embargo, cuidado con el pecado del católico-liberalismo, que consiste en querer que la Iglesia piense sólo en las almas individuales y no en la forma política dada a la sociedad, de la cual, si es buena, depende la salvación de muchas almas, mientras que —si es mala— la perdición. (Pío XII)

Falsos sistemas políticos

4°a) *El colectivismo social-comunista*: es erróneo, en cuanto que el hombre es un individuo racional y libre, creado a "imagen y semejanza de Dios" y, por tanto, ontológicamente superior a la colectividad, mientras que moralmente o en la acción práctica es parte integrante de ella, debiendo respetar sus reglas, manteniendo, sin embargo, siempre su naturaleza individual, es decir, "*ens indivisum in se et divisum a quolibet alio*" [un ser indivisible en sí mismo y divisible respecto a cualquier otro]. No es, por tanto,

una anónima rueda más del gran engranaje que se llama Estado, como establece todo colectivismo social-comunista, sino un ser inteligente y libre, distinto de cualquier otro hombre y del Estado, ordenado a conocer la Verdad Suprema y a amar el Bien Supremo, viviendo honesta y moralmente en sociedad, contra todo individualismo liberal-libertario; **4°b)** *El individualismo liberal*: es falso, ya que Dios creó la naturaleza humana como sociable y hecha para vivir no aislada, sino junto a los demás. Menenio Agripa en su célebre apólogo explica de la manera más sencilla y de sentido común que en un cuerpo humano (análogo a la sociedad civil) la cabeza no puede despreciar los pies, las manos y creerse autosuficiente, sería una cabeza liberalmente demente, pues estaría condenada a permanecer encerrada en sí misma; así como el pie no puede prescindir de la cabeza, sería un pie socialistamente demente incapaz de caminar. Pero los liberales anglosajones y americanos y los socialcomunistas soviéticos han olvidado y perdido el sentido común del mundo grecorromano/antiguo y cristiano/preconciliar.

Capítulo 13º

DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA AL DERECHO NATURAL SEGÚN SANTO TOMÁS

Introducción

Ya hemos visto cómo «*prudentia relata ad bonum commune vocatur politica*» ([294]) según la cual la política es una virtud y específicamente *la virtud de la prudencia aplicada a la vida común o social del hombre* ([295]). La política nos proporciona los principios de lo que el hombre, como hombre razonable, libre y sociable, debe hacer para alcanzar su fin inmediato (el bienestar común temporal) subordinado al fin último sobrenatural (Dios). La moral social o política extrae sus principios de la filosofía especulativa o teórica, que se remonta desde las criaturas a la existencia de Dios, mostrando que el hombre está dotado también de un alma espiritual, con intelecto y voluntad ordenados a lo verdadero y bueno, de modo que los actos humanos son buenos si corresponden a su fin (verdadero/bien) y malos si se desvían de él (error/mal). El hombre, además, tiende a este fin no sólo como individuo, sino también como animal sociable que vive en familia y junto con

---

[294] *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 10, *in corpore*.

[295] Para profundizar cfr. C. NITOGLIA, *Il buono, il cattivo e il pessimo governo. Filosofia della politica*, 1° vol., Pinerolo, NovAntico Edtrice 2010. www.novantico.com

otras familias forma una *polis* (en griego) o *societas* (en latín) o el Estado o Sociedad civil. La política deriva de una metafísica y de una filosofía moral individual. Por tanto, no se puede vivir bien en sociedad si antes no se vive virtuosamente como individuo, y el individuo, a su vez, necesita a la familia y a la sociedad para obtener todos los medios que necesita para alcanzar su meta próxima y última. Así, el rechazo de la política clásica conlleva el rechazo de la naturaleza sociable y social del hombre como creado por Dios y, por tanto, del propio plan de Dios. De ahí la necesidad de profundizar en el concepto de ley natural, divina y positiva. Santo Tomás de Aquino en la *Suma Teológica* (I-II) trata del derecho en general en la *cuestión 90*. En el *artículo 1º* explica que la ley es la regla de los actos humanos y, como tal, es propia de la razón y no de la voluntad, porque es la razón la que ordena y dispone los medios para el fin. En el *artículo 2º* explica que todo lo que se ordena al bien común es ley. En el *4º* define la ley como “una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene a su cargo el cuidado de la sociedad”. En la *cuestión 91* habla de las distintas especies de derecho. En el *artículo 1º* enseña que el mundo, regido por Dios, es ordenado a su fin por la razón eterna divina y ésta es la ley eterna. En el *2º artículo* explica que la ley eterna está impresa en las cosas según su naturaleza y es compartida por el hombre según su esencia de animal racional, por lo que le es conocida por la luz de la razón natural y ésta es la ley natural. El *artículo 3º* enseña que las leyes positivas humanas aplican los principios comunes de la ley natural mediante disposiciones particulares de la razón humana. La *cuestión 92* investiga los efectos de la ley y enseña en el *artículo 1º* que el efecto de la ley es hacer a los hombres buenos y virtuosos, en el *artículo 2º* que el oficio de la ley es ordenar los actos de virtud y prohibir los vicios, y finalmente castigar las faltas y transgresiones. La *cuestión 93* estudia la ley

eterna y en el *artículo 2º* muestra que la ley eterna en sí misma sólo es conocida por Dios y los santos del cielo, pero por su irradiación en el conocimiento de la verdad, es conocida por todos. La *cuestión 94* del *artículo 2º* trata de la ley natural, que aparta al hombre del mal y lo orienta hacia el bien, es decir, hacia lo que es justo para él como ser animal y racional. La *cuestión 95* sobre la ley positiva del *artículo 2º* enseña que la ley positiva humana que discrepa de la ley natural y de la recta razón no es ley, sino una corrupción de la ley. Por tanto, la ley positiva debe derivar de la ley natural y nunca contradecirla.

La ley o derecho natural

S. Tomás enseña que la ley o ley natural es la norma que dirige al hombre como animal racional, es decir, en su esencia, y consiste en poner la conducta humana de acuerdo con los fines que Dios ha insertado en la naturaleza humana, de la que es Creador. De ahí que *no debamos confundir la naturaleza o ley natural con el instinto, que no es más que la parte inferior del hombre, compuesta de cuerpo y alma racional, y por tanto de pasiones, pero también de intelecto y libre albedrío, en el que se refleja la ley eterna de Dios*. De ahí que la ley en general se defina como «*ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata*» [ordenación de la razón para el bien común, promulgada por aquel que tiene a su cargo el cuidado de la comunidad] ([296]) y la ley natural como «una cierta impresión de la luz [*lex*-*lux*] de Dios en nosotros y una participación de la ley eterna divina en la criatura racional» ([297]). El Angelicus, con respecto

---

[296] *S. Th*. I-II, q. 90, a. 4.
[297] *S. Th*., I-II, q. 91, a. 2.

al derecho, estudia la naturaleza no metafísicamente como sustancia o ente ([298]), sino en su valor moral-jurídico y en su significado finalista, como "principio de movimiento y de quietud" o "principio activo y pasivo de generación", y distingue la forma, que es la parte activa de la naturaleza o "principio activo de movimiento", de la materia, que es la parte pasiva o "principio pasivo" ([299]). La naturaleza, como principio formal o activo, expresa orden a la acción, tendiendo a algo o a un fin, lo que presupone el apetito hacia el fin, y el intelecto, que ordena el apetito al fin, ya que ordenar una cosa a otra como medio para el fin es propio del intelecto, que es el ordenador ([300]). En consecuencia, "natural" expresa aquello a lo que la naturaleza, como "tendiendo a", se inclina, es decir, el bien que se ajusta a la inclinación natural. De hecho, natural, en este contexto, no significa causalidad ciega, necesaria y eficiente "*ex natura*" [desde la naturaleza - ndt], sino finalidad inteligente y ordenadora o "*secundum naturam*" [según la naturaleza - ndt]. La ley natural, por tanto, *no es algo exclusivamente genético e instintivo*, como quieren el cientificismo, el materialismo y el freudismo, sino también y sobre todo algo racional y voluntario, es decir, ordenado a un fin (la mejora o el bien individual y social, ya que el hombre no es sólo un animal racional sino también sociable): es a la vez "*ex natura*" y "*secundum naturam*". La ley natural es una actividad de las potencias cognoscitiva y volitiva, en virtud de la cual el hombre es dirigido a actuar de acuerdo con su fin: la verdad y el bien. El padre LUIGI TAPARELLI D'AZEGLIO la define así: "la naturaleza es aquel principio de

---

[298] *In III Sent.*, d. 5, q. 1, a. 2; *In IV Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1; *S. Th.*, I, q. 29, a. 1, ad 2.
[299] *In III Sent.*, d. 22, q. 3, a. 2, sol. 1.
[300] *In II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 3, sol. 1.

tendencia que conduce al ser al fin para el que fue hecho por su Creador» ([301]) . Por lo tanto, especificando aún mejor, se distinguen las diferentes nociones de "ley natural", como norma objetiva e inmutable de moralidad (en oposición a la "ley positiva") y de "ley natural", como principio del cual deriva el derecho natural.

La esencia humana, primer fundamento de la ley natural

La ley moral natural se basa en primer lugar en la esencia entitativa del hombre, es decir, «debe corresponder a la esencia de la naturaleza humana» ([302]) y, *en última instancia*, se funda en Dios, el autor de la naturaleza. La esencia ontológico-metafísica del hombre es el primer fundamento de la ley natural o ley, pero esta esencia entitativa le ha sido dada al hombre por Dios, junto con el actuar de acuerdo con la naturaleza de su ser como animal racional, libre y social. Si *en primer lugar* la ley natural es intrínseca al ser del hombre, *en último lugar* se funda en Dios, autor de la naturaleza humana. Por lo tanto, la ley natural nos dice que nos adaptemos a nuestro ser y que seamos y lleguemos a ser lo que somos: "sean hombres y no ovejas locas" como diría Dante. Del ser depende el deber ser, el actuar ("*agere sequitur esse*"). En resumen, la ética individual y social presupone una metafísica, ya que la acción o el deber (objeto de la moral) son una consecuencia del ser (objeto de la metafísica). La ley moral natural es, por lo tanto, la

---

[301] *Saggio teoretico di diritto naturale*, Roma, Civiltà Cattolica Editrice, 1949, 8a ed., vol. I, c. I, nº 7p. 15.

[302] PIO XII, *Sintesi di verità e di morale*, 30 septiembre de 1954, en *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, Città del Vaticano, LEV, vol. XVI, pág. 177. Cfr. también *S. Th.*, I-II, qq. 91-95.

ley del ser que se difunde en la práctica y en la acción. Por lo tanto, es imposible admitir la metafísica del ser en la concepción aristotélico-tomista y negar la ley natural. […]. La filosofía moral de la persona humana se basa en la metafísica del ser, pero hoy, por desgracia, hay un fuerte prejuicio antifilosófico, una aversión generalizada a la metafísica, un alejamiento del ser, y este final de la metafísica conduce fácilmente también al final de la ética ([303]). La filosofía moderna, desde el siglo XVII hasta el XIX, se ha alejado de la metafísica del ser, que es la base del actuar y del pensar. Para la modernidad partimos de la primacía del sujeto, que no reconoce la objetividad ontológica y real del mundo exterior ni siquiera la del orden moral. De ahí que haya una primacía no sólo del *Cogito* sobre la realidad extramental, sino también de la conciencia subjetiva o "conveniente" sobre la moral objetiva. Por otra parte, para Aristóteles y Santo Tomás, es el ser el que funda el pensamiento humano, de modo que la conciencia moral del hombre procede de ser verdadero y bueno, en la medida en que las leyes de la acción dependen de las del ser (en el orden metafísico: sí = sí, no = no; sí ≠ no; bien = bien, mal = mal, bien ≠ mal; en el orden práctico o moral: "*bonum faciendum, malum vitandum*") [haciendo el bien, evitando el mal - ndt] ([304]). Por lo tanto, el hombre debe obrar según su naturaleza de animal racional y libre, es decir, según la razón o la virtud, y, por tanto, también según su fin o el principio de finalidad, que regula el ser y el obrar. La metafísica conduce inevitablemente a la filosofía moral (individual y social, ya que el hombre no es un animal

---

[303] R. PIZZORNI, *Diritto naturale e diritto positivo in S. Tommaso d'Aquino*, Bolonia, ESD, 1999, págs. 64-65.
[304] *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2.

solitario, sino sociable). Pero el hombre no posee su naturaleza de sí mismo, sino de Dios, y es orientado o finalizado por ella para alcanzar su meta o finalidad, que coincide con la bienaventuranza o felicidad. Además, como animal racional, el hombre razonable y libremente se orienta a sí mismo hacia su fin ([305]). En resumen, debemos realizar libre y razonablemente nuestra naturaleza humana dotada de intelecto y voluntad: "*Esto vir*" [sé hombre – ndt] (*vir* = "hombre bueno" de *virtus*, es decir, capaz de actuar realmente bien para ser y actuar moralmente). También Dante canta: "no fuisteis hechos para vivir como brutos / sino para seguir la virtud y el conocimiento". Por lo tanto, seré verdaderamente un hombre, si sigo las leyes inscritas en mí naturalmente de mi deber de actuar bien o moralmente, a las que debo obedecer voluntaria y libremente, si no quiero traicionar mi esencia de animal racional y libre, ordenado a la verdad y al bien. El verdadero hombre es aquel que vive según estas leyes, que se fundan en primer lugar en la naturaleza humana y en último lugar en Dios, autor de ella, leyes que son el fundamento del derecho positivo, que recibe valor de ellas.

Dios es el fundamento último de la ley natural

Dios es el fundamento *último* del derecho natural. Los mejores filósofos grecorromanos (Platón-Aristóteles, Cicerón-Séneca) y especialmente los Padres y escolásticos sublimados por Santo Tomás de Aquino y más tarde por la Segunda Escolástica (GREGORIO DE RÍMINI, *In II Sent.*, dist. 34, q. 1, a. 2; GABRIEL BIEL, *In II Sent.*, dist. 35, q. unica, a. 1; GABRIEL

[305] *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 2 «De todos los seres, el hombre está sujeto a la divina Providencia de la manera más excelente, porque por su razón y libertad participa de ella más que los demás, proveyendo para sí mismo y para los otros».

VÀZSQUEZ, I*n I-II Sum. Theol. S. Thomae*, disp. 97, c. 1; FRANCISCO SUÁREZ, *De legibus ac Deo legislatore*, II, c. 6, nº 3-5-11; FRANCISCO DE VITORIA, *In Sum. Theol. S. Thomae*, I-II, q. 94, a. 2; SALAMANTICENSES MORALES, t. III, tract. XI, *De le gibus*, c. I, punctum III, par II, nº 24-25; DOMINGO DE SOTO, *De justitia et jure*, I, q. 4, 3) reconocen que el derecho natural sólo tiene valor si se reconoce como fundamento último a un Legislador, que lo ha inscrito en la naturaleza humana y ha establecido una sanción y una recompensa para tutelarlo. El Aquinate define la ley natural como «participación de la criatura racional en la ley eterna» ([306]). Esta ley es un orden dado y protegido por Dios, por lo *que desviarse de este orden es desnaturizarse o ir contra la naturaleza*. Los antiguos griegos y romanos, incluso antes de la Revelación cristiana, supieron elevarse con la razón natural a la altura de una ley divina de la que deriva la ley natural. Desgraciadamente, la modernidad, al romper sus puentes con la metafísica clásica y sobre todo tomista, ha invertido también el concepto de ley natural, desembocando en las aberraciones de la posmodernidad con Freud y la escuela psicoanalítica, que han promulgado una contra-ley anti-natural y anti-divina, es decir, objetivamente diabólica.

La noción de “ley eterna”

Dios, como Creador o Principio de la naturaleza y su Fin último, es por consiguiente también el Autor de la ley eterna concebida como el plan según el cual Dios gobierna todas las cosas que ha hecho para Sí mismo. SAN AGUSTÍN define la “ley eterna” como «la razón y la voluntad divinas, que ordenan la conservación del orden natural y prohíben su perturbación» ([307]).

---

[306] *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 2.

[307] *Contra Faustum*, XXII, c. 27.

SANTO TOMÁS DE AQUINO nos da la definición que se ha convertido en clásica y común: «la ley eterna es la misma razón que gobierna todas las cosas, existente en Dios, Rey del universo» ([308]); ella dirige «todos los actos y movimientos al fin debido» ([309]). En resumen, la providencia divina realiza la noción misma de ley en la medida en que ordena todas las cosas a su fin. Puesto que Dios es absolutamente simple, la ley eterna se funda en la Esencia de Dios, coincide con ella y es Dios mismo el regulador supremo, que desde toda la eternidad se conoce a sí mismo como imitable y amable en cuanto fin último. Así pues, la ley no se basa en la arbitrariedad humana, sino en la ley de la naturaleza como participación de la ley eterna. El verdadero concepto de ley o derecho natural conlleva una dependencia ontológica, teológica y finalista de las criaturas respecto a Causa primera incausada. Dios es la razón última del ser, del devenir y del actuar y, por tanto, es la primera/última regla de moralidad. En consecuencia, «Dios es la causa primera y principal de todas nuestras obligaciones o deberes, puesto que Él es el Primer Principio y el Fin Último de todas las cosas» ([310]). Así como el principio de no contradicción rige la metafísica y la lógica, el principio de finalidad y la sindéresis rigen toda acción práctica o moral. Este orden del mundo (tanto físico como moral) es la ley eterna, la finalidad *física* inscrita en las cosas irracionales y la finalidad *moral* inscrita en las criaturas razonables, que nos remite al Legislador y Juez supremo. Así, Dios no sólo comunica el ser a las criaturas, sino que las ordena a un fin y dispone lo necesario para que lo alcancen. El concepto de Dios como Causa final última completa el de Dios como Causa eficiente primera: del mismo modo que

[308] *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 1.
[309] *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 1.
[310] *S. Th.*, II-II, q. 106, a. 1.

“*agere sequitur esse*”, así, al ordenar las cosas a un fin (“*omne agens agit propter finem*”), añade una perfección final (la legislación) a una inicial (la creación). Para Santo Tomás, el concepto de ley incluye las leyes físicas, jurídicas positivas y naturales como participaciones de la eterna. La ley abarca el cielo y la tierra. La ley para el Angélico no es un párrafo del código civil o penal, tan “querido” por los abogados y sobre todo por sus clientes (cuando pagan sus honorarios).

La ley eterna compartida en el hombre

La ley eterna, que es «superior a la razón natural» ([311]). es la fuente primordial de todas las demás leyes. Todas las criaturas están sometidas a ella **a)** tanto las irracionales (plantas y minerales), que tienen una inclinación ciega y necesaria hacia su propio acto y fin (la piedra cae al vacío, la planta crece o se seca) y ésta es la *ley físico-natural*; **b)** bien los sensibles (animales brutos), que tienen un apetito sensorial determinado *ad unum* (el perro ante un filete no puede evitar comérselo) y ésta es la *ley del instinto necesario*; c) los racionales (el hombre), que, poseyendo razón y libre albedrío, se conocen a sí mismos, conocen su fin y se dirigen libremente, y subordinados a la Causa Primera, hacia la meta que Dios ha inscrito en su naturaleza racional, mediante la realización de su ser racional, libre y sociable, y éste es el dominio de la *ley moral natural* (el hombre ante un filete en viernes se abstiene libremente de comerlo, aunque le guste). El Aquino define la ley moral natural como «participación de la ley eterna en la criatura razonable» ([312]). El hombre, en efecto, participa de la ley eterna racional y libremente,

---

[311] *S. Th.*, II-II, q. 8, a. 3, ad 3.
[312] *S. Th.*, I-II, q. 92, a. 2.

a diferencia de los brutos, las plantas y los minerales ([313]). La ley natural no está escrita, sino impresa o inscrita ("*indita*, *non scripta*") en el ser mismo de la criatura regida por la ley eterna. En cambio, en las criaturas irracionales, que son guiadas *ab aliis*, hay una participación no consciente, material, física y ejecutiva en la ley eterna, por la que las leyes físico-naturales son necesarias y se cumplen pasivamente no por la razón y el libre albedrío, sino por *naturalem inclinationem*; es la necesidad física de no ser/actuar ([314]). De ahí que el nombre completo de la ley natural en sentido estricto sería ley divino-natural, ya que tanto la naturaleza humana de la que deriva (ontológicamente) como la razón que la conoce (gnoseológicamente) son creadas por Dios. Por tanto, la ley divino-natural es el conjunto de principios y juicios prácticos que, como luz (*lex*/*lux*) difundida por Dios en nuestra conciencia, nos hace conocer casi instintivamente lo que es bueno y malo, lo que se debe hacer y lo que se debe evitar ([315]). En resumen, puesto que Dios es la causa ejemplar, eficiente y final de todo, significa que en Dios hay una ley eterna a la que todo está sujeto. Además, en la medida en que esta ley eterna procede de Dios y es participada de forma limitada por las criaturas según su capacidad, de esta participación surge la *ley natural*, inserta en todo ente creado. Por tanto, ni siquiera el hombre conoce la ley natural plena y perfectamente, sino a su manera e imperfectamente, en la medida en que la conoce *según ciertos principios universales*. Por eso es necesario que el derecho positivo (divino y humano) *establezca normas particulares y concre-*

---

[313] *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 6; I- II, q. 91, a. 1, ad 2; *C. Gent*., Lib. III, cap. 73.
[314] *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 1.
[315] *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 2: «*lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit, quam impressio luminis divini in nobis*».

tas. Si Dios es el fundamento último de la ley, esto no significa que su voluntad se manifieste sólo a través de la ley revelada o positiva-divina, sino también a través de la ley natural, que debe inspirar la *ley positiva humana*, que debe ser una especificación o concreción de aquélla. Así pues, la ley moral no es autónoma (como decía Kant), sino trascendente y heterónoma. Así como el hombre no es el creador de su naturaleza, tampoco es el legislador de sus actos. El tomismo concilia el elemento trascendente y objetivo de la ley con el elemento racional y natural, enseñando que el *fundamento próximo* de la ley es la naturaleza humana y el *fundamento último* es Dios. Desgraciadamente, la filosofía moderna rechaza la idea de ley natural debido a una falsa concepción de la naturaleza, concebida como contraria a la libertad y limitadora, mientras que en el hombre es racional y libre; así como rechaza la idea de ley natural a causa de otra falsa concepción de la libertad propia del liberalismo, que hace de ella un absoluto y no un medio que debe ayudarnos a elegir los mejores medios para alcanzar el fin, es decir, el bien, de modo que hacer el mal no es un signo de libertad sino un defecto de ella, igual que la enfermedad significa que el ser enfermo está, sí, todavía vivo, pero deficiente de salud. Para el tomismo, el intelecto humano ante la ley natural es como el ojo ante la luz (*lex*/*lux*): «la ley natural es como una luz de la razón, que nos permite discernir el bien y el mal, es una impronta en nosotros de la luz divina» ([316]). Todo subjetivismo, y por tanto la modernidad, es incapaz de fundar una moral natural, mientras que la postmodernidad querría destruirla incluso en su forma relativista, subjetivista e inmanentista dada por la filosofía moderna ([317]). En cambio, puesto que todo es creado

---

[316] *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 2.

[317] Cfr. C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, Brescia, Morcelliana, 1967; M. CORDOVANI, *Cattolicismo e idealismo*, Milán, Vita e Pensiero, 1928.

por Dios como Causa Primera eficiente y todo vuelve a Él como Causa final, también el derecho debe ser reconducido a Dios como Causa eficiente y final, a través del derecho eterno, natural y positivo.

La ley divina del Supremo Legislador, la ley natural inscrita en la naturaleza humana y participante de la ley divina, y la ley positiva conforme a los dictados especificados y concretados de la ley divino-natural, he aquí la maravillosa armonía práctica de la moral tomista. Así, la ley natural da fuerza y al mismo tiempo delimita la ley positiva humana, la cual, si se aparta de ella, no tiene fuerza de ley, sino que es más bien una corrupción de la misma ("*corruptio legis*"). La crisis moral actual es, pues, ante todo, una crisis de orden metafísico, que rechaza la objetividad del ser extra-mental, reduciendo todo a puro subjetivismo y fundando, en consecuencia, una "moral" autónoma y subjetiva o del momento y de conveniencia. De hecho, la razón humana es finita y limitada y no puede ser autosuficiente ni ley en sí misma (Kant) ([318]); de ahí que la modernidad llegara al pluralismo filosófico, ético y teológico. Luego, con la posmodernidad nihilista (Nietzsche-Marx-Freud), se fue más allá de la negación de la metafísica y se pretendió destruir el ser por participación de las criaturas en el odio al Ser por esencia del Creador y, en consecuencia, se sumergió más allá de la "moralidad" subjetiva en el inmoralismo por principio y la dictadura de la inmoralidad, que querría destruir todo rastro de naturaleza y de Dios incluso de la acción humana. El concepto del ser, de la naturaleza humana y de Dios no puede ser anulado sin subvertir totalmente el sano concepto de moral o ley natural,

---

[318] Lo mismo puede decirse de la llamada "ley natural" atea de Grocio y Pufendorf, que no es otra cosa que naturalismo jurídico, cf. DARÍO COMPOSTA, *L'ateísmo nella filosofia del diritto*, en "Salesianum", XXXVI, 1964, I; A DI MONDA, *La legge nuova della libertà secondo S. Tommaso d'Aquino*, Nápoles, 1954.

divina y positiva. Al teocentrismo corresponde una moral objetiva y natural-divina, al antropocentrismo corresponde una moral subjetiva, al nihilismo entitativo, antropológico y teológico corresponde un inmoralismo (que estalló en 1968, con la revolución estudiantil) o una antimoralidad que no es exagerado calificar de diabólica, por considerar bueno lo que es malo y viceversa. ETIENNE GILSON ha escrito: «si Dios no existe, todo está permitido. Ya nada está prohibido, no hay límite, no hay nada que no se pueda intentar [véanse los experimentos de la genética actual, que querría 'crear' vida humana en el laboratorio del químico - nda], que no se deba intentar porque si todo lo que antes era verdad lo era partiendo de la hipótesis de que Dios existía, ahora que Dios no existe, nada de lo que era verdad entonces lo es ahora, nada de lo que era bueno lo es; hay que recrearlo todo. Pero, antes de recrear, hay que empezar por destruir [...], el mejor augurio que se le puede hacer al hombre moderno es volver al orden natural [no naturalista a lo Grozio-Pufendorf – nde], que es el de la creación divina» ([319]).

Los derechos naturales del hombre

La sindéresis "*bonum est faciendum, malum est vitandum*" es el primer principio conocido del orden práctico o moral, es el preámbulo del derecho natural. Además, hay tres inclinaciones esenciales en el hombre para alcanzar el fin último. Son los fines de la naturaleza humana, que no dependen de la voluntad o del capricho de los individuos, sino que están inscritos en la naturaleza humana y se conocen mediante el ejercicio de la razón práctica. Son inclinaciones y no sólo instintos, ya que tienen valor humano y no sólo animal. Santo Tomás nos presenta las reglas fundamentales, que ordenan al ser humano en su actividad, según el triple movimiento de sus inclinaciones

---

[319] *Se Dio non esiste tutto è permesso*, en "Il nostro tempo", 24 noviembre 1960.

racionales y libres: el hombre **1º)** como *ente viviente* tiende a la autoconservación en el ser; **2º)** como *ente sensible* o *animal* tiende a la transmisión de la vida o conservación de la especie ([320]); **3º)** como *ente racional* tiende al conocimiento de la verdad o de la realidad y a su propio desarrollo moral (subordinado a lo sobrenatural) ([321]). Puesto que el hombre no es un ente aislado sino sociable, aunque tenga un espíritu encarnado en su cuerpo, depende de sus semejantes, de ahí que los derechos humanos tengan ante todo un valor individual y luego también político. Todo hombre tiene derecho a la existencia (5º mandamiento) y a su propio trabajo para mantenerla (7º y 10º mandamientos); en segundo lugar, tiene derecho a tener una familia o a procrear, sin abusar de la facultad generativa (4º, 6º y 9º mandamientos); en tercer lugar, tiene derechos culturales, espirituales y religiosos (1º, 2º y 3º mandamientos) porque es un animal racional y también derechos civiles para participar en la vida social (4º mandamiento, referido a la autoridad civil). Estos derechos-deberes inscritos en la naturaleza humana se promulgaron positivamente en el Decálogo, para que el hombre común, poco inclinado a la reflexión profunda, no corriera el riesgo de equivocar u confundir alguno de ellos. Contra el freudismo imperante hoy en día, es necesario reiterar que *lo natural es conforme a lo racional y libre y no a al bruto animal incapaz de dominar los instintos sensibles*, porque está desprovisto de intelecto y voluntad.

---

[320] De ahí que usar las facultades reproductivas, frustrando la generación es un desorden contra natura y no algo que el psicoanálisis nos presenta diabólicamente como "natural". El Angélico explica en la *Summa contra Gentes* que la semilla humana está ordenada y naturalmente dirigida a la procreación, por lo que usarla de otra manera es contra natura.

[321] *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2; *C. Gent*., Lib. III, c. 88; *In IV Sent*., dist. 15, q. 3, a. 1, sol. 5, ad 2.

Preceptos primarios y secundarios de la ley natural

Sólo Dios conoce perfectamente la ley natural en sí misma. El hombre, en cambio, siendo limitado y finito, lo conoce de manera imperfecta y de acuerdo con las capacidades creadas de la naturaleza humana ([322]). Por lo tanto, todos los hombres conocen la ley natural, al menos en lo que se refiere a los *principios primarios y más universales*, que no pueden ser ignorados por nadie que tenga el uso normal de la razón. Los otros principios (secundarios) pueden ser más o menos ignorados de acuerdo con la educación, la cultura, la edad, el tiempo y el lugar ([323]). Santo Tomás, sin embargo, no llega a dar un sistema definido de la ley natural de una manera completa y perfecta, sino que se limita a indicarnos las tendencias fundamentales que persigue la ley natural: "*hacer el bien y evitar el mal*". Los *preceptos secundarios* son la aplicación de principios primarios a casos concretos y contingentes, derivan de los anteriores y expresan las tendencias secundarias del hombre. Son conocidos por ellos mismos, pero no por todos, sino sólo por los sabios; por ejemplo, que el divorcio está prohibido y también la poligamia. En este sentido, explica el Angélico, los preceptos secundarios pueden dejar de tener fuerza, no en sí mismos, sino «en casos particulares y excepcionales, por causas especiales que impidan la observancia de estos preceptos» ([324]). Por lo tanto, la ley natural es sustancialmente inmutable, en lo que a ella respecta, pero puede haber circunstancias que, si bien no cambian la

---

[322] *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 4, ad 1.

[323] Por ejemplo, hoy, dado el lavado de cerebro hecho por el psicoanálisis de masas a todos desde una edad temprana, la degradación del sacerdocio y de la escuela, que ha olvidado, *ut in pluribus*, la educación de la recta razón y la predicación del Decálogo, la difusión de la telemática también entre los más jóvenes, la moralidad y la culpabilidad de muchos actos se atenúan objetivamente.

[324] *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 5.

ley misma formal o per se, cambian su materia *per accidens* o circunstancialmente ([325]) (por ejemplo, el libelo de repudio que Moisés concedió a los israelitas por su "dura cerviz" y que luego fue abrogado por Cristo). Esta incertidumbre y variedad de la conciencia del hombre de la ley natural es atribuible, según Santo Tomás, al objeto contingente del entendimiento práctico, mientras que el entendimiento especulativo tiene por objeto lo necesario. Por lo tanto, *in speculativis* hay un conocimiento idéntico para todos, pero *in operativis* el conocimiento práctico con respecto a los casos particulares no es idéntico en todos ([326]), dada la contingencia del objeto del entendimiento práctico. Así tenemos: **1º)** *preceptos muy ciertos/primeros principios comunes*, que están relacionados con los fines esenciales de la naturaleza humana y son en sí mismos conocidos por todos; por ejemplo: haz el bien y evita el mal, amor a Dios y al prójimo, no hagas a los demás lo que no quieras para ti; estos preceptos no admiten error ni ignorancia invencible; **2º)** *preceptos más específicos/conclusiones inmediatas y necesarias*, como el Decálogo completo, que indican lo que es bueno y lo que es malo y son aplicaciones inmediatas de los principios más comunes (por ejemplo, el 5º mandamiento especifica el principio muy general de no dañar a nadie); estos preceptos en la mayoría de los casos (*ut in pluribus*) no admiten error o ignorancia invencible, pero en algunos casos (*ut in particularibus*), por excepción, podían ser ignorados por personas sencillas o a merced de malos hábitos (por ejemplo, los galos consideraban lícito el hurto, como escribe Julio César en *De bello gallico*); por lo tanto, puede haber pérdidas temporales del conocimiento de algunos preceptos de la ley natu-

---

[325] *De Malo*, q. 2, a. 4, ad 13; *In IV Sent*., dist. 33, q. 1, a. 1, ad 1.
[326] *S. Th*., I-II, q. 94, a. 4.

ral; **3º)** *preceptos conocidos sólo por los sabios* y no por todos, que determinan el Decálogo/*conclusiones mediadas* ([327]) o determinaciones particulares y concretas de principios fundamentales. Ellos se conocen como obligatorias no a primera vista, sino después de una profunda reflexión por parte de los sabios y no por todos; por ejemplo: la unidad y la indisolubilidad del matrimonio, la pecaminosidad del duelo, de hacerse justicia en una sociedad bien ordenada ([328]). Con respecto a estas conclusiones más alejadas de los principios, es más fácil incurrir en error y no en ignorancia culpable ([329]).

El derecho positivo

La mencionada insuficiencia del conocimiento humano de la ley natural se hace sentir tanto desde el punto de vista individual como, sobre todo, en el campo social; de ahí la necesidad de la ley positiva divina y humana. «Cuando Santo Tomás habla del derecho positivo, se muestra verdaderamente original e interesante, revelando una mentalidad muy práctica y sensible, rica en sentido común latino, siempre guiado por el realismo más sano, pero no es positivista, porque tiene los ojos penetrantes, capta las conexiones esenciales y fundamentales de las cosas» ([330]). El derecho positivo determina las cosas que no están bien determinadas por la ley natural, pero que están en consonancia con ella, es decir, que no son contrarias a la recta razón, ya que, si fueran contrarias a ella, no serían ley "*sed legis corruptio*" [sino corrupción de la ley – ndt] ([331]). El derecho positivo es definido por

---

[327] *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 11.
[328] *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 2.
[329] Cfr. G. Graneris, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Turín, 1949.
[330] R. Pizzorni, *op. cit.*, pág. 255; cfr. también F. Olgiati, *Il concetto di giuridicità in S. Tommaso d'Aquino*, Milán, 1955, 4a ed.
[331] *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 2.

Dom PAOLO CAROSI como «una adición o una aclaración ulterior de la ley natural, con la que el legislador pretende eliminar la incertidumbre dejada por la ley natural. Es claro que el derecho positivo no puede oponerse al derecho natural, sino que debe interpretarlo y aplicarlo a los casos particulares» ([332]).

La ley positiva humana

El derecho positivo humano es el perfeccionamiento del derecho natural. Ésta se adapta al hombre per se y no tanto al hombre individual que vive *hic et nunc* [aquí y ahora – ndt] en situaciones concretas siempre cambiantes, de ahí la necesidad del derecho positivo ([333]). Con la positividad llega la certeza del derecho para todos. De hecho, la ley natural sólo es conocida por todos en sus principios supremos, mientras que al pasar de éstos a las conclusiones concretas surgen dudas y peligros de error. De ahí que sea necesario que la autoridad establezca, mediante el derecho positivo, las conclusiones más remotas del derecho natural; por ejemplo: ¿cómo y cuándo deben pagarse los impuestos? ¿Se pueden saltar los semáforos en rojo? ¿A qué velocidad deben ir los coches? ¿Se debe conducir por la derecha o por la izquierda? ¿Se pueden consumir drogas? Como vemos, la ley positiva humana (cuando se ajusta a la ley natural) es obligatoria so pena de caer en la anarquía salvaje hiperliberal o cavernícola y tribal ([334]).

---

[332] *Corso di filosofia*. Etica, Roma, Paoline, 1960, vol. VII, pág. 70.

[333] H. ROMMEN, *L'eterno ritorno del diritto naturale*, Roma, Studium, 1963

[334] *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 1; cfr. También S. COTTA, *Il concetto di legge nella Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino*, Torino, 1955.

La ley positiva divina

Se diferencia de la ley eterna de Dios en que, aunque ambas son divinas, *la ley positiva es una manifestación de la ley eterna* hecha al hombre con signos externos y sensibles (en Moisés en el Sinaí) y no sólo el ejercicio de la razón humana. También difiere de la ley natural, que es presupuesta por la ley positiva, debe ser confirmada, especificada, aplicada a casos concretos, pero nunca contradicha, ya que Dios, de quien proceden ambas leyes, no se contradice a sí mismo. La ley divina positiva es necesaria por la deficiencia creatural del hombre, el cual, aunque libremente ordenado por Dios al fin último sobrenatural, que excede sus capacidades humanas naturales, debe necesariamente ser dirigido por Dios a este fin, que él solo es incapaz de captar, superando sus potencias puramente naturales ([335]).

El derecho natural en relación con el derecho positivo

El *derecho natural es el fundamento del derecho positivo*, como hemos visto. Sin embargo, no es algo abstracto que exista en el mundo del hiperuranio, sino una norma concreta y real que es superior al derecho positivo y que, sin embargo, ejerce sobre él una influencia real y efectiva, que a su vez lo especifica y establece en casos particulares y contingentes. En primer lugar, la ley natural, que es la ley eterna de la que participa el hombre, sirve para distinguir la ley positiva buena (si se ajusta a la ley divino-natural) de la ley mala o injusta ("*corruptio legis*"), que es distinta de ella. La ley positiva no es decretada por la arbitrariedad del legislador humano (civil o eclesiástico), que podría sancionar lo malo y no lo justo. En efecto, lo justo no siempre se identifica con lo legal: por ejemplo, el aborto ha sido legalizado,

[335] *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 4; *C. Gent.*, Lib., III, cap. 113.

pero sigue siendo injusto porque difiere de la ley natural. La ley, para ser verdadera y buena, no sólo debe ser promulgada por la autoridad ("*Auctoritas facit legem*"), sino que también debe ajustarse a la razonabilidad y a la bondad ("*Veritas facit legem*"). El retorno a la ley natural es un retorno a la realidad, a la verdad, a la esencia de la naturaleza humana tal como Dios la concibió. La ley es "un orden de la razón o de lo razonable, promulgado por la autoridad con vistas al bien común". Por tanto, sólo la ley justa es obligatoria (la ley que legaliza el aborto no obliga en conciencia, porque es una arbitrariedad impuesta y, como tal, no es obligatoria). En algunos casos, las leyes injustas (por ejemplo, los impuestos excesivos) pueden cumplirse, para evitar males mayores, a menos que vayan contra la ley divina (por ejemplo, la idolatría o el aborto), en cuyo caso 'hay que obedecer a Dios antes que a los hombres" ([336]). Sobre la permisibilidad de la resistencia a las leyes positivas injustas, véase mi artículo mencionado anteriormente *Il buono, il cattivo e il pessimo governo. Filosofia della politica*, Pinerolo, NovAntico, 2010, vol. 1, cap. IV, *Origine del potere, la tirannide e il tirannicidio*, págs. 45-67.

---

[336] *S. Th.*, I-II, q. 96, a. 4; cfr. anche F. D'AGOSTINO, *Filosofia del diritto,* Turín, 1993; D. COMPOSTA, *Filosofia del diritto,* Roma, Urbaniana, 1991; ID., *Teologia del diritto naturale,* Brescia, 1972; R. PIZZORNI, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino,* Bolonia, ESD, 2000; ID., *La filosofia del diritto secondo S. Tommaso d'Aquino,* Bolonia, ESD, 2003; M. LIBERATORE, *Istituzioni di etica e diritto naturale,* Prato, Giachetti, 3a ed., 1884; V. CATHREIN, *Filosofia morale,* 2 *vol.,* Firenze, 1913; G. ABBÀ, *Lex et virtus,* Roma, 1983; G. DEL VECCHIO, *La giustizia,* Roma, 1959, 6a ed.; ID., *Lezioni di filosofia del diritto,* 12a ed., Milán, 1963; S. VANNI-ROVIGHI, *La legge naturale nella filosofia contemporanea,* in aa. vv, *La legge naturale,* Bolonia, 1970.

Retorno a la metafísica tomista y a la moral natural

Para concluir, «debemos reafirmar la dependencia del hombre del fin último y de la ley eterna impuesta por Dios a través de la ley natural, que constituye nuestra esencia misma como animales inteligentes y libres y cuya observancia realiza mejor esta naturaleza nuestra» ([337]). Por desgracia, nuestra época se caracteriza por una especie de fobia a la metafísica, que se centra en el ser por esencia y participación, y de la criatura se remonta al Creador, que trasciende tanto al Estado como al hombre. Así, la modernidad excluye la posibilidad de llegar a la noción de ley natural, que «partiendo de la antigüedad hebrea y grecorromana, ha llegado hasta nosotros a través de la tradición de la escolástica, de la filosofía perenne, que reduce la ley natural a unos pocos principios supremos, que nunca pueden ser violados, pero que son susceptibles de diferentes aplicaciones históricas en casos particulares, y necesitan ser determinados en su contenido, integrados en instituciones, impuestos incluso con dispositivos más positivos» *([338]). De la restauración de la metafísica y del realismo del conocimiento, depende también la restauración de la moral natural, que nos ayuda a ser verdaderamente humanos, inteligentes y libres, y nos impide ser arrastrados por la creciente marea de la subversión animalista nihilista, que asemeja al hombre al bruto, esclavizado y determinado por sus más bajos instintos*. La citada frase de GILSON (en "*Se Dio non esiste tutto è permesso*", en "Il nostro tempo", 24 de noviembre de 1960) está más de actualidad que nunca y me permito repetirla a modo de cierre: «Si Dios no existe, todo está permitido. Ya nada está prohibido, no hay límite, no hay nada que no se pueda intentar, que no se deba intentar, porque si todo lo que antes era verdad suponiendo

---

[337] R. PIZZORNI, *Diritto naturale e diritto positivo,* cit., p. 6.

[338] Ibidem, pág. 14.

que Dios existía, ahora que Dios no existe, nada de lo que era verdad entonces es verdad ahora, nada de lo que era bueno es bueno; hay que recrearlo todo. Pero, antes de recrear, hay que empezar por destruir [...], *el mejor augurio que se le puede hacer al hombre moderno es volver al orden natural, que es el de la creación divina*». Esperemos y esforcémonos por empezar a remontar la pendiente para poder exclamar con el Poeta, que se había perdido en "un bosque salvaje, áspero y tupido", "y luego salimos a ver las estrellas otra vez".

Capítulo 14°

UNA CUESTIÓN AÚN DISCUTIDA S. TOMÁS Y LA INMACULADA CONCEPCIÓN

Naturaleza de la Inmaculada Concepción

La inmaculada concepción consiste en el hecho de que "María, *en el primer instante de su concepción*, por la singular gracia de Dios, en previsión de los méritos de Jesucristo, *fue preservada* libre de toda mancha de pecado original" (Pío IX, Bula *Ineffabilis Deus*, 8 de diciembre de 1854). María *como persona* fue el sujeto o la causa material de este privilegio (no sólo su alma o su cuerpo) en el primer instante de su existencia, es decir, en el momento exacto en que el alma de María fue creada por Dios e infundida en su cuerpo formado por sus progenitores. También María, como descendiente de Adán, por generación natural o sexual debería haber nacido con el pecado original, es decir, sin la gracia santificante. Pero como había sido elegida para ser Madre del Verbo Encarnado, para ser digna morada suya, fue preservada por Dios de contraer el pecado original. De ahí que su alma, desde el primer instante en que fue infundida por Dios en su cuerpo, tuviera

la gracia habitual. María fue preservada del pecado original (Redención preventiva o preservativa[339]) y no liberada o restaurada (Redención liberadora o restauradora) como otros hombres en virtud del Bautismo después de su nacimiento o en casos extraordinarios en el vientre de su madre como Jeremías (Ier. I, 5) ([340]) y San Juan Bautista (Lc., I, 15) ([341]).

Historia de la doctrina de la Inmaculada Concepción

Hasta el siglo XV con el Papa Sixto IV (Bula *Grave nimis*, 1483) no hubo intervención del *Magisterio pontificio*. *Litúrgicamente*, la "fiesta de la Concepción de María" se celebraba en Oriente (desde el siglo VII) y en Occidente (desde el siglo IX), pero el objeto de esta fiesta aún no estaba bien determinado: algunos celebraban su *preservación* del pecado original desde el *primer instante* de su existencia como persona humana (Redención preventiva); otros, en cambio, se referían a la santificación de María en el seno de su madre *pocos instantes después de su existencia* (Redención liberativa). La *Tradición* sobre la inmaculada concepción puede dividirse en tres períodos: 1º) de la época apostólica al siglo XII, en el que sólo prevalece la afirmación implícita y casi nunca explícita de la inmaculada concepción; 2º) del siglo XII a la primera mitad del siglo XV, en el que predominan la discusión

---

339 La "*Redención preventiva*", por poner un ejemplo, es como si un hombre que está a punto de caer fuera sostenido por otro y no cayera; si no hubiera sido apoyado, habría caído, por lo que se salvó de la ruinosa caída al suelo. La "*Redención liberadora*" es como si un hombre que ha caído fuera levantado por otro y liberado de su desplome en el suelo, ya que por sus propias fuerzas no puede volver a ponerse en pie. Ahora bien, María ha sido *preservada* de la caída o del pecado original, mientras que todos los demás hombres han sido restaurados por Dios y por María, corredentora secundaria "con Cristo y bajo Cristo", el Mediador principal.

340 "*Antequam exires de vulva, santificavi te*".

341 "*Spiritu Sancto replebitur adhuc ex utero matris suae*".

y la negación ([342]); 3°) desde la segunda mitad del siglo XV hasta el siglo XIX (8 de diciembre de 1854), cuando la mayoría de los teólogos se inclinaron por la inmaculada concepción y con Sixto IV (1483) por primera vez el Magisterio se pronunció a favor de la doctrina de la inmaculada concepción formalmente definida por Pío IX en 1854.

El pensamiento de Santo Tomás sobre la Inmaculada Concepción

a) Los comienzos (1253-1254)

Santo Tomás, al comienzo de su carrera como profesor de teología en París (1253-1254), lleno de celo dominico por la BVM, afirma explícitamente el privilegio de la santificación de María o concepción inmaculada: “La pureza de María era tan grande que estaba *inmune de la mancha del pecado original* y actual” (*In Ium Sent*., dist. 44, q. 1, a. 3, ad 3). Santo Tomás distingue entre la *conceptio*, que es el comienzo del desarrollo del germen vital, y la *animatio*, que es la infusión del alma espiritual en el cuerpo, que tiene lugar según la filosofía natural aristotélica y tomista entre 40 y 80 días después de la concepción. Ahora bien, María, como hija de Adán, debería haber incurrido en la deuda del pecado original, pero desde el primer instante de la animación o infusión del alma en el cuerpo (40/80 días después de la concepción o formación del feto) fue preservada de él.

---

[342] En este período, la mayoría de los teólogos niegan la inmaculada concepción de María. Por ejemplo, Ruperto de Deutz (*In Cantica Canticorum*, lib. I); San Pedro Damián (*Sermones*, Sermón XXIII); San Bernardo de Claraval (*Sermón 174 a los Canónigos de Lyon*) y finalmente San Anselmo de Aosta (*De conceptu virginali*, cap. III, 22).

De ahí que no haya contradicción cuando el Angélico escribe que *el feto o corpúsculo aún no informado por el alma racional de María fue concebido en pecado original* y cuando escribe que *María como persona, es decir, como cuerpo o feto ya informado por el alma espiritual infundida por Dios en él no incurrió en pecado original*. Tomísticamente, «concepción» no tiene el mismo significado que se le da hoy a la luz de los modernos descubrimientos médicos, ignorados en la época de Aristóteles y Tomás, que hacen coincidir la concepción y la infusión del alma espiritual, mientras que para la ciencia médica antigua transcurren entre 40 y 80 días entre la formación del feto o fecundación del óvulo y la animación del mismo ([343]). Así, el texto del Aquinate sobre el Ave María expresa dos aspectos de la cuestión: 1º) "María fue concebida (*concepta*) en pecado original y fue purificada (*concepta*) de él en el seno de su madre" (80 días después de la formación del feto, cuando el alma espiritual le fue infundida por Dios); 2º) pero "María no incurrió (*non incurrit*) en pecado original" (cuando el alma espiritual le fue infundida por Dios en el feto 80 días después de la generación de éste). Esta distinción, puesta entre paréntesis por Santo Tomás en el segundo período de estudios sobre la Inmaculada Concepción, retorna en el tercer y último período de la doctrina mariológica tomista, como veremos a continuación.

b) La Edad Media (1255- 1271)

Como algunos teólogos de este privilegio afirmaban que la BVM era Inmaculada *en sí misma* e *independientemente* de los méritos de Jesús y sustraían así a María de la Redención universal de Cristo, divina y formalmente

---

[343] Cfr. G. F. ROSSI, *Quid senserit sanctus Thomas Aquinas de Immaculata Virginis Conceptione*, Piacenza, 1955.

revelada (*Rom.*, V, 18; 1 *Tim.*, II, 5), el Angélico revisó su posición y la suavizó insistiendo sobre todo en la Redención universal de Cristo (*S. Th.*, III, q. 27, a. 2, ad 2). Santo Tomás, por tanto, afirma claramente que también María fue *rescatada* por los méritos de Cristo: necesitaba la Redención *preventiva* o preservativa del *debitum culpae originalis* por ser hija de Adán por generación ordinaria o sexual y no por obra del Espíritu Santo como lo fue para el cuerpo en sí inmaculado de Jesús. María no fue santificada antes de la infusión del alma racional en su cuerpo, precisamente porque el cuerpo humano es la causa instrumental de la transmisión del pecado original de Adán a todos sus hijos. Además, el cuerpo no es el sujeto en el que reside la gracia, pues ésta sólo se encuentra en el alma racional. Ahora bien, para Santo Tomás la infusión del alma racional en el cuerpo se produce (como enseñaba Aristóteles) entre 40 y 80 días después de la concepción del cuerpo o fecundación del feto y sólo se está en presencia de una persona humana cuando el cuerpo está animado por un alma racional (*S. Th.*, III, q. 33, a. 2, ad 3). ¿Cuándo, para el Angélico, comienza exactamente la unión entre el alma humana y el cuerpo? Cuando el cuerpo o materia está *suficientemente dispuesto* o proporcionado para recibir un alma racional. Ahora bien, según St. Tomás esto aún *no es posible en el momento de la concepción del feto humano*, porque no estaría proporcionada para recibir un alma racional. En la época de Santo Tomás la medicina aún no tenía una noción exacta de los fetos humanos. Por ello se suponía que eran muy rudimentarios y primitivos. Ahora bien, para poner un ejemplo, el cuerpo de una hormiga o una mosca no sería proporcionado para recibir el alma humana, por lo que el feto humano (que según la ciencia medieval era similar al cuerpo de un animal inferior) sería informado primero por un alma vegetativa, luego por un alma sensitiva y así, habiendo hecho el pequeño cuerpo para recibir el alma hu-

mana, ésta se instalaría en el niño entre 40 y 80 días después de la concepción. Los escolásticos después de Santo Tomás, haciendo uso de los descubrimientos médicos más recientes, encontraron que el feto es ya una materia apta y proporcionada para recibir un alma racional, teniendo todas las características de un hombre en miniatura (la ecografía del feto contenido desde las tres primeras semanas en el vientre materno muestra su cabeza, sus brazos con sus manos, su cuerpo y sus piernas con sus pies, su cerebro está formado, el corazón late, respira y todo se mueve). Así corrigieron, basándose en descubrimientos médicos desconocidos en el siglo XIII, la opinión «biológica» y no metafísica de Santo Tomás y han sostenido, creo que acertadamente, que el feto desde el primer instante de su concepción es un ser humano vivo y por tanto recibe de Dios por infusión en su cuerpecito el alma creada de la nada ([344]). Cuando, por lo tanto, se encuentra en los escritos del Angélico que "María fue concebida en pecado original/*Contraxit originale peccatum*" (*S. Th*., III, q. 27, a. 2, ad 2) hay que recordar siempre que para Santo Tomás la concepción del cuerpo tiene una prioridad cronológica y no ontológica de 40/80 días sobre la animación o infusión del alma racional en el cuerpo humano. Por tanto, la frase *podría ser entendida* en el sentido de que cuando el cuerpo de María fue concebido era todavía un instrumento de transmisión del pecado original y que sólo con la infusión posterior después de 40/80 días del alma en el cuerpo, *fue preservada* la deuda de la culpa, que debería haber contraído como hija de Adán. hija de Adán. Pero *el Angélico no hizo explícita esta distinción* en el período intermedio de su pensamiento teológico sobre la inmaculada concepción. Hay que señalar

---

[344] "El feto está animado por el alma humana desde el momento de su concepción, tal es la opinión de casi todos los fisiólogos modernos y de muchos teólogos" (F. Roberti - P. Palazzini, Dizionario de Teologia Morale, Roma, 3ª ed., 1961, pág. 583, entrada "*Feto*").

que el Angélico *quiso evitar pronunciarse* en este período intermedio, que llega hasta 1271, de manera definitiva sobre la cuestión del momento preciso en que María fue santificada en el seno vientre materno, salvo la frase inicial (1254) que se ha citado más arriba y que después el Angélico atemperó después a la luz de la Redención universal de Cristo, a la que María también está sujeta. Sobre la fase inicial parece haber vuelto hacia el final de su vida (1272-1273) reafirmando, según algunos tomistas entre los cuales destaca Reginaldo Garrigou-Lagrange ([345]), la concepción inmaculada de la BVM. Hasta entonces, el Doctor Común sólo había afirmado que la santificación de María fue seguida inmediatamente después ("*cito post*") la animación (*Quodlib.*, VI, a. 7), pero había afirmado también que no podía decir con certeza en qué momento exacto "*quo tempore santificata fuerit, ignoratur*" (*S. Th.*, III, q. 27, a. 2, ad 3). Desde entonces dejó la cuestión abierta, no se pronunció a favor de la concepción inmaculada de María *en el mismo instante de la animación* ni la negó explícitamente ([346]), como en cambio había hecho San Buenaventura, dada la actitud aún no explícita de la Iglesia universal, que no se pronunció hasta 1483, por la posición contraria de una serie de teólogos de muy alto nivel, sobre todo del siglo XII al XV, y finalmente el hecho de que todavía no se celebraba la fiesta de la Inmaculada

---

[345] *La Sintesis Tomistica*, Brescia, Queriniana, 1953, pág. 255; Id. *La Mère du Sauver et notre vie intérieure*, París, 1941, págs. 48-54.

[346] Algunos autores afirman que Santo Tomás negó el privilegio de la Inmaculada Concepción de María (cf. P. Le Bachelet, *Dict. de Théol. Cath.*, entrada "Inmaculé Conception", col. 1050-1054). Otros (N. Del Prado, *Santo Tomas y la Inmaculada*, Vergara, 1909; P. Mandonnet, D. Th. C., entrada "Frères Précheures", col. 899; E. Hugon, *Tractatus dogmatici*, París, V ed., 1927, vol. II, pág. 749) sostienen que no se pronunció en este segundo período y que en el tercero (1271-1273) volvió a la doctrina de la Inmaculada Concepción de María, que había apoyado en su primer período (1253-1254).

Concepción en el sentido teológicamente correcto del término, es decir, desde el primer instante de la animación del cuerpo, en la Liturgia de la Iglesia universal. Sólo en Jesucristo, afirma con certeza el Angélico, la animación coincidió con la concepción de su cuerpo en el seno de la Virgen María por obra milagrosa del Espíritu Santo y no por generación normal, como ocurrió con María concebida por Joaquín y Ana por generación sexual. En el *Comentario a las Sentencias*, Santo Tomás se pregunta si la Santísima Virgen María fue santificada *primero* ("*ante*") de que su concepción fuera completada por la infusión del alma en su cuerpo. Él responde que no. De hecho, la santificación consiste en la cancelación del pecado original (falta de gracia santificante), que sólo Dios puede realizar mediante la infusión de la gracia santificante en el alma, que está privada de ella a causa del pecado de Adán. Ahora bien, el pecado sólo se encuentra en el alma racional y no en la de las plantas o de los animales. Por lo tanto, María no podía ser purificada del pecado original *antes que su concepción hubiera sido completada por la infusión del alma racional en su cuerpo* (*In III Sent*., dist. 3, q. 1, a. 1). Santo Tomás no especificó en qué momento María fue santificada en el vientre de su madre Ana. Me parece plausible —como sostienen los Padres N. Dal Prado, E. Hugon, P. Mandonnet, J. M. Vosté y R. Garrigou-Lagrange—, que al final de su vida, durante el período de enseñanza en Nápoles (1272-73), regresó allí, retomando lo que había enseñado en 1253-1254 en París comentando las *Sentencias* de Pedro Lombardo y aclaró, como veremos mejor más adelante, la cuestión. Antes de 1272, para el Angélico, la santificación de María seguía inmediatamente después por la infusión del alma racional en su cuerpo ("*cito post*"), pero no especifica en qué momento preciso (*Quodlib*., VI, a. 7). Por lo tanto, Santo Tomás, hasta 1272-1273, no se pronunció deliberadamente (por las razones prudenciales de deferencia a la enseñanza común de la Iglesia expuestas anteriormente y

para evitar el exceso de aquellos que quitaron la santificación de María de los méritos de Jesús) sobre el problema de la santificación de María en el momento mismo de su animación, él *dejó la cuestión abierta* y no afirmó explícitamente si la Redención universal de Cristo *preservó* a María del pecado original o si *le fue cancelado inmediatamente después de contraerlo*. En la tercera parte de la *Summa Theológica* (q. 27, aa. 1-2), escrita en Nápoles en el último período de su vida, el Angélico escribe de nuevo que "*María contrajo el pecado original*, pero fue purificada de él antes de nacer al salir del vientre de su madre" (*S. Th*., III, q. 27, a. 2, ad 2). Por lo tanto, todavía no ha afirmado la santificación de María en el instante de la infusión del alma en el cuerpo. El Angélico ni siquiera hizo personalmente la distinción, enseñada por los tomistas ([347]) (Juan de Santo Tomás[348], E. Hugon[349],

[347] Ellos, especialmente el padre Norberto De Prado y Eduardo Hugon, aplican de manera un tanto demasiado desenvuelta la distinción entre la *deuda de la culpa del pecado original en potencia y el pecado original en acto* al texto del Angélico (*In III Sent*., dist. 3, q. 1, a. 2, ad 2am quaestiunculam) en el que escribe: "La santificación de la BVM no pudo tener lugar propiamente [...] en el mismo instante de la infusión del alma". Para ellos, María debería haber contraído ("*debeat contrahere*") el pecado original, pero fue preservada de él por los méritos de Cristo. Pero Santo Tomás no hizo esta distinción explícita y no dijo claramente si la santificación de María la preservó del pecado original o se la restauró. Por el contrario, escribió: "*Maria contraxit peccatum originale*" y nunca escribió "*Maria debeat contrahere seu contraxisset peccatum originale si non fuisset preservata ab eo*". Por lo tanto, esta interpretación es bastante arbitraria (explicitar lo implícito de una manera cierta y no hipotética) y no corresponde a la *sicut litterae sonant* [como suena literalmente – ndt].

[348] *Cursus theologicus, initio, De approbatione doctrinae Sancti Thomae*, dist. III, a. 2.

[349] *Tractatus theologicus*, vol. II, ed. V, 1927, págs. 716-795.

T. Pégues[350], N. Del Prado[351], G. M. Vosté[352], P. Mandonnet[353]) que abogaban por la inmaculada concepción de María, entre la *creación e infusión del alma* en el cuerpo (que tiene una prioridad natural u ontológica pero no cronológica) y *la santificación* de María; es decir, el Angélico no escribió explícitamente (como ellos hicieron) que María fue animada solo natural u ontológicamente, pero no cronológicamente antes de ser santificada y por lo tanto que María habría sido santificada en el mismo instante cronológico de la infusión del alma, aunque natural u ontológicamente la infusión precede a la santificación, como muy bien reconoce el padre dominico tomista B. Merkelbach ([354]), quien admite que la intención de los tomistas de hacer del Angélico un defensor explícito de la Inmaculada Concepción, incluso en el período intermedio (1255-1271) de su pensamiento teológico sobre este problema, desde el primer momento de la concepción de María, es "tirada por los pelos". Puede ser que Santo Tomás sostuviera esto implícitamente, pero no estamos seguros. De hecho, en este período, el Angélico escribió *sin hacer ninguna distinción*: "inmediatamente después de la concepción y la infusión del alma, la BVM fue santificada" (*Quodl.*, VI, q. 5, a. 1).

c) El término (1272-1273)

Sin embargo, hacia 1272-1723, al final de su vida, el Doctor Común volvió a la cuestión retomando su primera enseñanza dada en París (1253-1254) y se puede notar una cierta evolución en su pensamiento respecto al

---

[350] *Revue thomiste*, 1909, pp. 83-87.
[351] *Divus Thomas et Bulla «Ineffabilis Deus»*, 1919.
[352] *Commentarius in IIIam partem Summae Theologiae Sancti Thomae*, II ed., 1940, págs.13-20.
[353] *Dictionnaire de Théologie Catholique*, artículo «*Frères Précheurs*», col. 899.
[354] *Mariologia*, París, 1939.

segundo período, por ejemplo, en el *Compendio de Teología* (c. 224), escrito en Nápoles en 1272/73, escribe: "la BVM era inmune no sólo al pecado actual, sino que por un privilegio especial también *fue limpia* del original". Por supuesto, *no dice cuándo* fue purificada, si en el mismo momento de la animación o después, pero hablando de un "privilegio especial" se puede inferir que el privilegio de María era diferente de los comunes, por ejemplo, de Jeremías o San Juan el Bautista, que fueron purificados en el vientre de sus madres unos seis meses después de la animación de sus cuerpos. Sin embargo, *no especifica explícitamente* que fue purificada en el mismo momento de la infusión del alma. En el *Comentario al Ave María* (*Expositio super salutationem angelicam*) del 4 de abril de 1273 ([355]), casi un año antes de su muerte (7 de marzo de 1274), el Angélico escribe: "María fue concebida en pecado original ("*in originali peccato concepta*"), pero no nació en él. […]. María no incurrió ni en pecado original ("*nec originale peccatum incurrit*"), ni mortal ni siquiera venial". En primer lugar, hay que tener siempre en cuenta que la concepción del cuerpo para Santo Tomás es anterior a la animación. Sin embargo, si no se quiere admitir una contradicción grosera en el mismo texto del Angélico, hay que admitir que Santo Tomás ciertamente distinguió implícitamente en este texto entre: 1º) "la deuda de contraer el pecado original", que se refiere al instrumento de la transmisión del pecado de Adán, que es el cuerpo recibido de sus padres, y, 2º) el pecado original mismo, que es la privación de la gracia santificante, que reside sólo

---

[355] Cfr. J. F. ROSSI, *S. Thomae Aquinatis Expositio salutationis angelicae. Introductio et textus*, en «Divus Thomas», Piacenza, 1931, págs. 445-479; cfr. C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso*, Milán, Ares, 1983, págs. 150-151.

en el alma espiritual ([356]). Parece inverosímil creer que el Angélico se contradijera a sí mismo en el espacio de unas pocas líneas, por lo que es legítimo resolver la cuestión de la siguiente manera: María "*in originali peccato concepta*" 1º) ha contraído potencialmente en su cuerpo, recibida por generación sexual de sus padres y finalmente de Adán, la *deuda de contraer el pecado original* en potencia; sin embargo, María "*nec originale peccatum incurrit*"; 2º) *no ha contraído el pecado original en sí mismo o en acto*, el cual reside sólo en el alma. Es decir, María *debería haber contraído* ("*debitum culpae*") *en potencia* en su alma infusa en el cuerpo la mancha del pecado original *en sí o en acto*, pero fue liberada de él por la Redención preventiva en vista de los méritos de Jesucristo. Por lo tanto, cuando Santo Tomás escribió que María "contrajo el pecado original", quiso dar a entender que en potencia María contraería el pecado original, distinguiendo la deuda de la culpa (tendría que contraer el pecado original en sí o en acto), pero no lo contrajo *en acto* porque fue preservada de él. Por lo tanto, se puede afirmar con toda probabilidad y también con certeza moral que Santo Tomás, al final de su vida, volvió a su primera enseñanza de 1254: "La pureza de María era tan grande que era *inmune a la mancha del pecado original* y actual" (*In Ium Sent*., dist. 44, q. 1, a. 3, ad 3) ([357]). María, en el mismo instante cronológico, fue formada en cuanto al cuerpo, fue informada por la infusión del alma racional y fue santificada; sin embargo, se puede distinguir entre el orden cronológico o temporal y el orden ontológico o de naturaleza y valor. Entonces, se puede decir que María fue primero (cronológicamente)

---

[356] Cfr. P. MANDONNET, *Notes et communications, in «Bullettin thomiste»*, enero-marzo 1933, págs. 164-167.

[357] Cfr. G. M. VOSTE, *Commentarius in IIIam partem Summae Theologiae Sancti Thomae*, II ed., Roma, 1940, pág. 19; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Mère du Sauveure et notre vie interiéure*, París, 1941, pág. 54.

concebida y animada y luego (*ontológicamente*) fue santificada. Esta me parece ser la posición definitiva y última de Santo Tomás con respecto a la Inmaculada Concepción de María.

Conclusión

Por lo tanto, se puede decir que el Angélico, aunque siendo personalmente favorable desde el principio a la doctrina de la Inmaculada Concepción, por su gran ponderación y prudencia quiso suspender su asentimiento en el período intermedio de su trabajo teológico (dada la doctrina todavía ciertamente no enseñada por el Magisterio de la Iglesia, por la Liturgia y por los teólogos, algunos de los cuales minaron la única y universal Redención de Cristo). Finalmente, cerca de un año antes de su muerte, reafirmó el privilegio de la inmaculada concepción de María, aunque implícita pero claramente, sin convertirla en su caballo de batalla, nuevamente por la razón expuesta anteriormente ([358]).

---

[358] G. ROSCHINI, *La Mariologia di San Tommaso*, Roma, 1950.

Capítulo 15º

PREMOCIÓN Y PREDESTINACIÓN SEGÚN SANTO TOMÁS Y MOLINA

La voluntad de Dios

La voluntad *eficaz* o *absoluta* (*consecuente*) de Dios siempre se cumple infaliblemente. De hecho, nada real y bueno puede suceder fuera de la causalidad eficiente de Dios. Las causas segundas obran sólo con el concurso natural de Dios y subsisten sólo si son conservadas en el ser por Dios (*S. Th*., I, q. 19, a. 6). El "concurso divino", *metafísicamente*, es el influjo de la Causa Primera sobre la actividad de las criaturas. El ente finito depende de Dios tanto en términos de ser (creación y conservación en el ser) como en términos de actuar ("*agere sequitur esse*"). Por otra parte, la sana teología admite comúnmente la necesidad de la acción positiva de Dios sobre la criatura para explicar su actividad ("*concurso inmediato*"). Esta doctrina se encuentra en el Apocalipsis: ISAÍAS (XXVI, 12) "Señor, tú has obrado en nosotros todas nuestras acciones" y SAN PABLO (*Hechos de los Apóstoles*, XVII, 28) "en Él vivimos, nos movemos y existimos". La razón teológica es la siguiente: sólo Dios es su ser que coincide con su actuar, siendo absolutamente simple. Las criaturas, en cambio, reciben el ser de Dios. Ahora bien, *como la potencia o la capacidad de obrar no pasa por sí misma a la acción,* la criatura necesita un empujón o impulso para obrar. Además, Dios, como causa primera eficiente y final del universo, tiene dominio absoluto sobre todas las cosas. Luego la actividad de las criaturas no puede sustraerse

al influjo o concurso divino. Dios es la causa primera y la criatura es la causa segunda y subordinada (*De potentia*, q. 3 a. 7). El concurso divino *no es simultáneo ni junto* con la criatura, como enseña el molinismo, que traza un paralelismo entre la causa primera y la causa segunda, entre la voluntad divina y la libertad humana, sino que para Santo Tomás es una *pre-moción* que mantiene el orden entre las causas primera y segunda (*S. Th.*, I, q. 105; De pot., q. 3, a. 7), no quitándole nada, como hace el ocasionalismo, pero nada sustrayendo a Dios, como lo hace el molinismo, convirtiéndolo en un *coautor a la par con el hombre* de la salvación. La *Vigésimo cuarta* y última proposición de las *XXIV Tesis del tomismo* enseña: "Ningún agente creado influye en el ser de ningún efecto, sino en virtud de una *moción recibida de la causa primera*". Es decir, el hombre no puede producir un acto bueno si *antes* no ha sido *movido* por la causa primera, que es Dios. Esa es la última conclusión de la Primera de las *XXIV Tesis del Tomismo*, que distingue la potencia del acto y afirma que la potencia no pasa al acto por sí misma, sino sólo si es "*pre-movida*" por un ente que ya está en acto. Por lo tanto, el molinismo se aparta del principio y del fin de la verdadera metafísica tomista, tal como la Iglesia la ha aprobado ([359]). La voluntad *ineficaz, condicional* o *suficiente* (*antecedente*) de Dios plantea un problema en cuanto a

[359] *Las XXIV Tesis del Tomismo*. San Pío X, después de haber condenado el modernismo en 1907, poco antes de morir por la gravedad de la situación, prescribió el 29 de junio de 1914 que se enseñaran los *principia et pronuntiata majora* de la doctrina de Santo Tomás. Algunos tomistas [el P. Guido Mattiussi] propusieron entonces a la Sagrada Congregación para los Estudios XXIV Tesis Fundamentales. La Sagrada Congregación las examinó, las sometió al Santo Padre y respondió que esas Tesis contenían los principios y las grandes afirmaciones de la doctrina del Santo Doctor. Luego, en febrero de 1916, la Sagrada Congregación para los Estudios decidió que las XXIV Tesis debían ser propuestas como reglas seguras de dirección intelectual. Si se rechaza

su omnipotencia y libertad humana. ¿Cómo se ha de concebir teológicamente esta voluntad divina ineficaz? Por ejemplo, Dios quiere que todos se salven, pero en realidad no todos se salvan. S. Tomás responde (ibid., ad 1um) que la voluntad condicional de Dios permanece ineficaz porque Dios permite que no se cumpla; porque las criaturas defectibles pueden fallar y suceder algún mal físico o moral, pero Él lo permite por un bien mayor que sólo Él conoce. Por ejemplo, Dios permite que la gacela sea hecha pedazos por el león, que los justos sean martirizados y que algunos pecadores no quieran convertirse —por culpa de ellos y no por falta de ayuda divina— y mueran en la impenitencia final. Especialmente este último caso plantea problemas a la conciencia cristiana. Pero debemos aferrarnos firmemente al hecho de que Dios lo permite por un bien mayor, por ejemplo, la manifestación de la justicia contra la obstinación en el mal. De lo contrario, fallarían el primer principio especulativo (de identidad) y el orden moral (sindéresis): "el mal es mal, el bien es bien"; "el mal debe evitarse, el bien debe hacerse". Esta distinción entre voluntad antecedente e ineficaz y voluntad consecuente y eficaz es la base de la distinción entre *gracia suficiente* (que depende de la voluntad antecedente, condicional e ineficaz) y *gracia eficaz* (que depende de la voluntad consecuente, absoluta y eficaz) ([360]). En efecto, la gracia suficiente hace posible la observancia de los Mandamientos divinos, porque da al hombre el *poder* real de observarlos, y contiene virtualmente la

---

la primera de las XXIV Tesis, todas las demás pierden su valor. Por lo tanto, es comprensible que San Pío X enseñe en *Pascendi* (8 de septiembre de 1907) y en el juramento antimodernista *Sacrorum Antistitum* (1 de septiembre de 1910): "*Exhortamos a los maestros de filosofía y teología a prestar mucha atención a esto: alejarse, aunque sea un poco, de Tomás de Aquino, especialmente en metafísica, implica un grave peligro*".

[360] *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 10 ad 3; ibid, q. 110, a. 2; ibid, q. 112, a. 2, ad 2.

gracia eficaz, la cual puede ser frustrada por la resistencia a la gracia suficiente. Además, la gracia eficaz nos concede la *observancia real* y de hecho de los mismos. Ahora bien, la observancia real y de hecho de los Mandamientos es algo más que ser capaz de observarlos ("*a posse ad esse non valet illatio*") ["que sea posible" no significa necesariamente que "llegue a ser" o se lleve a cabo; si un enunciado *p* es verdadero, entonces *p* es posible; mientras que no es correcto concluir a la inversa: si *p* es posible, entonces *p* es verdadero – ndt]; ser capaz de ser millonario no significa tener realmente varios millones (ibid., a. 8). El molinismo enseña que la gracia divina no es eficaz por sí misma, sino por nuestro consentimiento. Pero "esto obligaría a la voluntad absoluta de Dios a mendigar el consentimiento humano" ([361]). Para hacerme entender mejor, recurriré a algunos ejemplos. Dios, desde toda la eternidad, quiso eficazmente la conversión de San Pablo, que tuvo lugar infalible y libremente, como signo del triunfo de la misericordia divina. Porque la voluntad de Dios ayuda a la voluntad humana *fortiter et suaviter* sin hacerle violencia, sino dejándola *hacer el bien*, que es *la esencia de la verdadera libertad*, mientras que *hacer el mal es un defecto de la libertad*. En cambio, Dios no quiso eficazmente la conversión de Judas, sólo la quiso suficiente y condicionalmente y permitió la impenitencia final de Judas por razones superiores, que sólo Él conoce en detalle y que para nosotros son genéricamente la manifestación de la justicia divina. Pues la libertad consiste en *tender al fin* o al bien. Ella es, por tanto, la *facultad* o *potencia* de elegir los medios útiles para alcanzar el fin. Santo Tomás explica que "*poder hacer el mal no es la esencia de la libertad*, sino una consecuencia de ella, en cuanto que la naturaleza creada es falible y defectible y puede errar y hacer el mal" (*De Ver.*, q. 24, a. 3, ad 2). Por tanto, poder hacer el mal es un

---

[361] P. PARENTE, *Anthropologia supernaturalis*, Roma, 1949, pág. 42.

defecto o deficiencia de la verdadera libertad. Ella, por tanto, *no puede ser un fin*, y mucho menos el fin último y el bien supremo, ya que es una *potencia o capacidad de obrar* libremente. Ahora bien, la acción u operación consiste en tender hacia el fin. De ahí que la libertad sea capacidad, instrumento o medio para alcanzar el fin, y no sea el fin. Por tanto, en cuanto que *la libertad es una facultad o potencia, no pasa a la acción por sí misma*, sino sólo si antes es impulsada por otra que ya está en acto. Ahora bien, si se define la libertad como facultad o medio capaz de obrar bien libremente y de alcanzar el fin, se degrada considerablemente la noción misma del molinismo, que postula la libertad no como "pura potencia" o medio, sino como punto de partida que tiene en sí una cierta actualidad para explicar la coordinación entre la voluntad de Dios y la voluntad humana, como potencia que contiene un cierto "acto imperfecto" y casi como tendiendo por sí misma al fin. ¡Cuidado! Resistir a la gracia suficiente es un defecto que proviene sólo de nosotros y no de la deficiencia de la gracia divina (*absit!*) [rechace o esté alejado de esa idea – ndt], mientras que no resistirla es un bien, que en última instancia proviene como causa primera de Dios autor de todo bien y de nosotros sólo como causa segunda *pre-movida*, impulsado o "*primeramente movida*" por Dios. El hombre no puede hacer el bien positivamente si no es empujado o "pre-movido" por Dios, mientras que puede hacer el mal o "*producirse una carencia*" por sí mismo, ya que el mal es "privación del bien" y la privación o deficiencia no necesitan un impulso divino. El Concilio de Trento definió que el don de la perseverancia y de la predestinación o salvación eterna "Sólo se puede obtener de Aquel que puede mantener al que está en gracia, para que persevere firmemente, y levantar al que cae." (DB 806). Por tanto, no se puede decir que quien no tiene la gracia eficaz, que conduce infaliblemente al cumplimiento de la obra buena, sino que sólo

tiene la gracia suficiente, no tiene el *poder* de hacer el bien, es decir, la potencia o capacidad real de obrar bien. Sería como decir que el que duerme es ciego y no puede absolutamente ver, mientras que no está viendo en acto, sin embargo, tiene el poder real de despertar, abrir los ojos y ver. En resumen, el hecho de no realizar el acto no significa no tener la capacidad de actuar. El molinismo (cf. LUDOVICO MOLINA, *Concordia*, 1588, ed. de París, 1876, págs. 51, 230, 256, 459, 565) se aparta radicalmente de la enseñanza de Santo Tomás en este punto. En efecto, Molina niega que la gracia sea eficaz en sí misma o intrínsecamente, es decir, porque la voluntad eficaz de Dios es omnipotente por sí misma y no por la respuesta humana, como enseña el Angélico. El molinismo sostiene que la gracia (y la voluntad divina) sólo es eficaz extrínsecamente o por nuestro concurso o consentimiento. Es la doctrina del "*concurso simultáneo*" o "*paralelo*", es decir, el acto bueno es producido por un influjo divino indiferente, que actúa no *sobre* la criatura sino *con* la criatura, como dos agentes coordinados y *a la par*. El molinismo sigue el camino opuesto al tomismo. En efecto, mientras que Santo Tomás partía del influjo o pre-moción divino para llegar a la respuesta humana libre (primacía del acto sobre la "pura potencia"), Molina establece la libertad humana como punto de partida y luego vuelve al influjo divino (potencia que contiene en sí misma un "acto imperfecto" y por sí misma, junto o a la par con Dios, pasa a la acción). El tomismo enseña que *si Dios no es determinante, está determinado* ([362]). No es omnipotente, sino depende

---

[362] Tenga cuidado de no confundir "determinación" con "violencia". "Determinación" significa "establecer, deliberar, decidir con una voluntad firme y resuelta" (N. Zingarelli). En nuestro caso, una causa (la voluntad de Dios) produce un efecto (la salvación o predestinación del hombre) inmediata, directa y principalmente, sin tener que actuar simultáneamente o con la criatura y suplicar su consentimiento. La "violencia" es una

parcialmente de la voluntad humana. Enseña también, contra todo predestinarismo luterano-calvinista, que la moción eficaz de la voluntad y de la gracia divina, no violenta la voluntad del pecador en el momento de su conversión, sino que actúa la verdadera libertad humana y la lleva a determinarse hacia el bien, dando libremente la espalda al mal. La gracia eficaz actúa la libertad humana, sin violentarla. Dios nos conduce a querer libremente lo que quiere que hagamos. La pre-moción eficaz divina no nos limita, porque actúa con nosotros y en nosotros, el modo libre de nuestra elección voluntaria, sin destruirla violentándola, al igual que una criatura a la que mucho amamos (por ejemplo, la madre) nos lleva a querer libremente lo que ella quiere que hagamos. La doctrina teológica molinista sobre la gracia deriva de la metafísica suareziana. Según Suárez, la materia prima posee una cierta actualidad propia (*Disputationes Metaphysicae*, dist. 13, sect. 5) de modo que la materia prima no es realmente distinta de la forma sustancial, mientras que para Santo Tomás (*De spiritualibus creaturis*, a. 1; *S. Th*, I, q. 45, a. 4; *De Potentia*, q. 3) la materia prima es pura potencia, que recibe la actualidad sólo a través de la forma sustancial, por lo que materia y forma son realmente distintas (*In Physic*., lk. 9, núm. 60; *De spiritualibus creaturis*, a. 1). Así pues, la metafísica de Suárez carece de la noción verdadera y precisa de potencia (*Disp. Meth*., dist. 30, secc. 13) como término medio entre el acto y la nada ("*medium inter purum non-ens et ens in actu*", *In I Physicorum*, lc. 9, núm. 60). Las consecuencias teológicas de este error metafísico suareziano abren el camino al molinismo, que a su vez abre la puerta al error de la exigencia del orden sobrenatural por el natural, pues la potencia obediencial según Suárez (*De Gratia*, lib. 6, c. 5) y Molina ya no es sólo pura

---

restricción física que obliga a alguien a realizar una acción que su voluntad no acepta. Dios determina y no viola la libertad humana.

potencia sin acto alguno, sino una potencia que contiene en sí misma un acto, aunque imperfecto. Así, la naturaleza precontiene en sí misma la gracia, aunque sea imperfecta. Además de la confusión filosófica entre materia y forma, que conduce al error de la no gratuidad de la gracia, Suárez confunde filosóficamente potencia y acto al afirmar que el ente es simplicísimo y es un ente en acto (*Disp. Meth*., dist. 15, secc. 9). Esta confusión filosófica puede conducir a un verdadero panteísmo teológico, pues tiende a hacer de todo ente un puro Acto *sine ulla potentia*, pero el Acto puro es sólo Dios y si todo ente es Acto puro, entonces Dios coincide con la creación y viceversa. Por el contrario, Santo Tomás distingue realmente la potencia del acto, de modo que todo ente creado está compuesto de potencia y acto, mientras que sólo el Increado o Dios es Acto puro de toda potencia (*S. Th*., I, q. 77, a. 1; *In VII Metaph*., lc. 1; *In IX Metaph*., lc. 1 y lc. 9). A lo largo de sus obras el Angélico no se cansa de repetir "*solus Deus est suum esse, non solum habet esse, sed est suum esse. In solo Deo essentia et esse sunt idem*" [sólo Dios es su ser, no solo tiene ser, sino es su ser. Sólo en Dios la esencia y el ser son lo mismo o coinciden – ndt] (*S. Th.* I, q. 3, a. 4; ibid., q. 7, a. 1 ad 3).

Según el molinismo, la libre determinación del acto humano meritorio *non est a Deo movente* [no es movido por Dios - ndt], sino que *procede sólo de nosotros y de una gracia de iluminación que nos seduce*, en presencia del objeto propuesto por Dios, de modo que la gracia divina solicita tanto al que se convierte como al que no se convierte. (MOLINA, *Concordia*, cit., págs. 51, 565). En definitiva, de Dios sólo procede la naturaleza y existencia del alma con sus facultades, la gracia habitual o santificante, y la gracia presente en forma de *seducción*, como ofrecimiento de un bien que atrae y una moción divina indiferente (no efectiva), bajo cuyo influjo el hombre puede querer *indiferentemente* tanto el bien como el mal. Por el contrario, el Segundo

Concilio de Orange definió: “Cada vez que hacemos el bien, Dios actúa en nosotros y con nosotros para que hagamos lo que ha de hacerse” (canon 9). El tomismo, por su parte, enseña que, si bien Dios no es determinante ni premovedor eficazmente, sí es determinado y con-movido simultáneamente. Él no sería el *autor* de nuestra libre salvación, sino sólo el *espectador*. Por poner un ejemplo, dos hombres que reciben por igual todos los dones naturales y sobrenaturales, si uno es movido a un acto bueno, mientras que el otro es determinado a un acto malo, aquello por lo que el primero es mejor que el otro (el acto sobrenaturalmente bueno de caridad) no provendría de Dios, sino por igual de Dios y del hombre, incitados indiferentemente por la gracia divina. Pero si Dios es la causa de nuestra alma con sus facultades de conocer/creer y amar/amar caritativamente tanto más lo es de su acto (de *entender* y creer por la Fe, de amar y *diligere* por la Caridad sobrenatural) que es superior a las facultades, porque la acción real es más noble que la potencia de actuar. Por eso la libre determinación hacia el bien es enteramente de Dios como causa primera y enteramente nuestra pero sólo como causas segundas. Así como el fruto del árbol es todo del árbol como causa primera y todo de la rama como causa segunda; la escritura es toda mía como causa primera y toda de la pluma como causa segunda. Atención. La gracia eficaz suscita, pero no excluye nuestra cooperación. Santo Tomás enseña que «Puesto que el Amor de Dios es la causa de la bondad de las cosas, uno no sería mejor que otro si Dios no amara a uno más que a otro» (*S. Th.*, I, q. 20, a. 3). Si uno es mejor que otro, es porque Dios le ha amado más. De hecho, no es verdad que porque uno sea bueno Dios lo ame, sino al contrario, el hecho de que Dios ame a alguien lo hace bueno. Ahora bien, Dios ama suficientemente a todos, pero a algunos más. Este es el *principio de predilección* que nos fundamenta en la verdadera humildad. Si somos buenos no es

por mérito nuestro, sino porque Dios nos ama (o “*primero-mueve*”), nosotros sólo tenemos que corresponder (o “*segundo-moverse*») y no rechazar el Amor divino. Entre el hombre y Dios no hay *concomitancia* sino *posterioridad y prioridad*. La moción divina es *predeterminante* y *no indiferente*, de modo que no resulta un acto bueno antes que uno malo. En ese caso Dios estaría determinado por el hombre. En cambio, la moción divina puede lograr eficaz e infaliblemente su efecto (movernos a la acción buena), sin constreñir ni violentar nuestra libre elección. La moción divina actúa y perfecciona nuestra libertad, conduciéndonos libremente al bien. Hay un contacto virginal entre la gracia eficaz y la voluntad humana, que no es violentada, sino enriquecida. Así como la moción divina llevó a la Virgen a pronunciar libremente el “*Fiat*” el día de la Anunciación sin forzarla, sino perfeccionándola y elevándola a la verdadera explicitación del acto libre, que por su propia naturaleza está ordenado al bien y si elige el mal, es una deficiencia de la libertad. En suma y resumiendo: lo que es bueno en el alma de los hombres viene de Dios. Ahora bien, los actos de Caridad infusa son buenos. Por tanto, proceden de Dios como causa primera y después de nosotros como causa segunda. El *Concilio de Orange* definió: “Dios nos ama tal como seremos por su don, no tal como somos por nuestros propios méritos” (Canon 12).

Providencia y predestinación

La *Providencia* es la idea que Dios tiene del orden y finalidad de las cosas en su último fin (S. Th., I, q. 22, a. 1). La *predestinación* ([363]) es la parte más alta de la Providencia: la voluntad de Dios antecedente de salvar

---

[363] *Predestinación* significa preordenar hacia un fin. Teológicamente es el orden concebido y querido por Dios para conducir al hombre al Paraíso (ver *S. Th.*, I, q. 23).

a todos los hombres y la voluntad consecuente de conducir efectivamente a la salvación a los que de hecho se salvarán. El arrepentimiento era realmente y suficientemente posible para Judas por la gracia de Dios, pero de hecho no se produjo por su culpa.

Existe, en efecto, una distinción real entre potencia y acto, distinción real que es negada por Suárez en la metafísica y que en teología lleva a Molina a la doctrina del "concurso simultáneo" o a la par entre Dios y el hombre en la producción del acto libre, bueno y salvífico. El misterio consiste en reconciliar dos verdades: la voluntad salvífica universal antecedente con la salvación concreta no de todos (voluntad salvífica consecuente). San Pablo revela: «¿Quién te diferencia de los demás? ¿Qué tenéis que no hayáis recibido? Y si la has recibido, ¿por qué te glorías en ella como si no la hubieras recibido?» (*I Cor*., IV, 7); «Es Dios quien produce en nosotros la voluntad y el obrar según su beneplácito» (*Filipenses*, II, 13). Santo Tomás, comentando estos textos, deduce de ellos que nadie sería mejor que otro, si no fuera más amado y ayudado por Dios, que da a todos la gracia suficiente, pero gracia eficaz o sobreabundante a los demás. "El que se salva, se salva por la gracia eficaz de Dios. El que se condena, se condena por su propia culpa, porque no ha respondido pudiendo a la gracia suficiente". En particular, SAN PABLO en *Romanos* VIII, 30 escribe: «*Quos praescivit et praedestinavit*, a los que de antemano conoció, también los predestinó». El *Concilio de Quiersy* definió: "Los que se salvan, se salvan por el don del Salvador; los que son condenados se pierden por su demérito" (canon 3). Santo Tomás retoma la interpretación de San Agustín y explica que no se trata de la presciencia divina de nuestros méritos, los cuales producen de hecho nuestra predestinación o salvación, sino de aquellos a quienes Dios

ha *conocido de antemano con una mirada de amor eficaz que ha predestinado*. También escribe San Pablo: «¿Hay injusticia en Dios? No la hay jamás. Él dice a Moisés: 'Tendré misericordia de quien tenga misericordia, y tendré compasión de quien tenga compasión'. Por tanto, (la salvación) no es de los que quieren, ni de los que corren, sino de Dios que usa misericordia» (*Rom*., IX, 4). Por tanto, la predestinación comporta un acto positivo de Dios. En cambio, el endurecimiento del pecador no es querido positivamente, sino sólo permitido por Dios, y deriva positivamente del mal uso que el hombre hace de su propia libertad, desviándola de su fin, que es el bien, y usándola para el mal, que es una deficiencia del bien. La predestinación es el plan de Dios por el cual ordena a la criatura racional al fin de la vida eterna. Destinar significa *mittere* o *trans-mittere* (*S. Th*., I, q. 23, a. 1). El problema que surge es este: ¿Por qué Dios escogió a algunos que lleva a la salvación y permite la impenitencia final de otros? Santo Tomás responde (ibíd., a. 5, ad 3) que Dios quiere manifestar su misericordia en los predestinados, su justicia en los condenados. Se añade otra objeción: ¿por qué Dios predestinó a uno y no al otro? Ya SAN AGUSTÍN había respondido: "*quare hunc trahat et illum non trahat, si non vis errare noli velle judicare*" [¿Por qué atrae a este y no a aquel? Si no quieres errar, no quieras juzgar - ndt] (*In Joann*. tr. 26). Santo Tomás enseña explícitamente: «Dios no deja que a nadie le falte lo que le es debido» (*S. Th*., I, q. 23, a. 5, ad 3) y «Dios da a todos la ayuda suficiente para no pecar» (*S. Th*., I-II, q. 106, a. 2, ad 2). Por ejemplo: si me encuentro con dos pobres y doy limosna a uno y no al otro, no cometo ninguna injusticia, ya que la limosna pertenece a la caridad gratuita y no a lo que se debe en justicia. Según Molina, en cambio, la elección divina se basa en la presciencia de nuestros méritos. Así, porque somos buenos, Dios nos ama. Como puede verse, se trata de la inversión, tendencialmente antropocéntrica, del principio de predilección tomista. Jesús también

nos dijo: “Sin mí no podéis hacer nada” (*Jn*., XV, 5). En resumen, los méritos de los hombres, lejos de ser la causa de la predestinación, son sus efectos (*S. Th*., I, q. 23, a. 5). Para Santo Tomás contra Molina, como para San Agustín contra Pelagio, todo lo que es bueno y sobrenaturalmente saludable en nosotros debe provenir de Dios, que es la fuente de todo ser y bondad. En cambio, para Pelagio, como para Molina, Dios es un espectador o *coautor* (por concurso simultáneo) y no el *autor principal* de nuestra buena voluntad. El beneplácito o la voluntad de Dios es la respuesta a la pregunta de por qué Dios quiere la salvación de uno (por ejemplo, el buen ladrón) y permite la condenación del otro (el mal ladrón). Nadie es condenado si no es por su propia culpa (cf. *II Conc. de Naranja; Conc. de Quiersy; Conc. Trid*.; DB, 198 y sig.; 316 y sig.; 826-27, 850). Ciertamente, se trata de un misterio inefable e insondable, pero inevitable. En efecto, es necesario reconciliar la voluntad salvífica universal antecedente con la predestinación consecuente, la misericordia infinita y la inmensa justicia, la omnipotencia divina y la libre respuesta humana.

Sería contradictorio y absurdo, es decir, contra la razón y no más allá de la razón, si Dios no diera a cada uno la gracia suficiente para salvarse, todos pueden observar realmente los Mandamientos y llegar al Cielo, pero no todos lo quieren y lo hacen por su propia culpa y no por falta o deficiencia de la gracia divina. En este caso, Dios ordenaría lo imposible y condenaría a los que no son culpables. Pero esto contradice la infinita bondad divina. Todo remite a la metafísica de la distinción real entre potencia y acto aplicada en teología. En las cosas gratuitas, como la gracia, se puede dar más y menos a los demás, con tal de que se dé lo suficiente a todos, como explica la parábola de los obreros de la última hora, que reciben el mismo salario que los de la primera hora. Dios reprende a los que murmuran contra los más pequeños y dice: “Toma lo que es tuyo en justicia y vete. ¿No me es

lícito hacer lo que quiera con lo mío? ¿O tal vez tu ojo tiene envidia porque le doy a alguien más de lo que se merece?” (*Mt.*, XX, 15). Hay que tener cuidado de evitar los dos errores de exceso y defecto del *predestinacianismo* (Dios condena incluso sin culpa) y del *pelagianismo* (el hombre se salva a sí mismo por sus fuerzas naturales). El molinismo no es pelagianismo, sino que coloca la gracia divina y el concurso humano *en un mismo nivel y simultáneo*, mientras que el tomismo da *primacía* a la gracia divina y concede el *concurso secundario* y libre a la voluntad humana. El molinismo no ha sido condenado, como lo fue el pelagianismo, por lo que es legítimo seguirlo, pero su base metafísica es frágil porque niega la *Primera* (y *Vigésima cuarta*) de las *XXIV Tesis del Tomismo*, que distingue la potencia del acto y niega que la potencia contenga un cierto acto en sí mismo, aunque sea imperfecto, de modo que pueda pasar por sí mismo al acto. En cambio, la metafísica tomista enseña que “*omne quod movetur ab alio movetur”* [todo lo que se mueve por otro es movido - ndt] y que *“ens in potentia non reducitur ad actum niis per ens in actu*” [un ser en potencia no se convierte al acto sino a través de un ser en acto - ndt]. En cuanto a mí, si mi salvación dependiera igualmente de mí y de Dios, estaría más preocupado que si dependiera principalmente de la voluntad divina y, secundariamente, de la mía, que es infinitamente menos buena que la de Dios.

El fundamento último de la distinción entre gracia suficiente y gracia eficaz

La voluntad divina antecedente y consecuente son el fundamento de la gracia suficiente y eficaz (*S. Th.*, I, q. 19). Esta distinción entre las dos gracias se funda a su vez en el dogma según el cual «Nada sucede sin que Dios lo haya querido, si es un bien, o sin que Él lo haya permitido si es un mal»

(cf. *Conc. Trid.*, DB 816). En resumen, todo lo bueno viene de Dios y ningún pecado ocurre sin que Dios lo permita. Molina, en cambio, niega que la gracia sea eficaz en sí misma o intrínsecamente y admite que sea eficaz por nuestro consentimiento. Así, hay un bien que sucede sin que Dios lo haya querido efectivamente y se aleja de la causalidad primera y universal de Dios "*a quo omnia cuncta procedunt*" [de quien todas las cosas proceden – ndt]. Santo Tomás especifica que *en la gracia suficiente se nos ofrece la gracia eficaz,* pero porque el hombre se resiste a la suficiente cortesía divina, merece ser privado de la ayuda eficaz que se le ofreció virtualmente con la gracia suficiente. La resistencia a la gracia suficiente es un mal que viene solo de nosotros; la no resistencia a la gracia es un bien que no sucedería si Dios no lo hubiera querido absolutamente. Por lo tanto, sería erróneo pensar que algunos reciben solo gracias eficaces y otros solo gracias suficientes. Recibimos ambos tipos de regalos. Pero a menudo algunos se resisten a la gracia suficiente, que los inclina a la conversión, y así no pasan por su propia culpa de la potencia a la acción ([364]).

Conclusión

En resumen: la predestinación de Santo Tomás es vista sólo *positivamente,* es decir, en términos de salvación y no *negativamente* en términos de condenación. Nadie está predestinado para el infierno, sino que "Dios inflige la pena de la condenación sólo por el pecado" (*S. Th*., I, q. 23, a. 3). El Angélico hace una comparación que ilustra el problema de la predestinación a modo de ejemplo. En la creación, el ente es traído a la existencia y el

---

[364] Cf. N. Del Prado, *De gratia et libero arbitrio,* 3 vols., Friburgo, 1907; R. *Garrigou-Lagrange*, *De Deo Uno,* Turín, 1938; Id., *La prédestinations des saints et la grace,* París, 1935; L. Ciappi, *La predestinazione*, Roma, 1955.

único motor o causa eficiente de su existencia es la voluntad del Creador; así, en la predestinación o salvación eterna, la causa principal y primera es la voluntad divina y el amor gratuito de Dios por el hombre. Por lo tanto, la predestinación o salvación eterna es *principalmente* la obra de Dios y sólo *secundariamente* la del hombre. Además, la vida eterna es un fin sobrenatural, que supera totalmente la capacidad humana natural. Para lograr el fin sobrenatural se requiere un agente sobrenatural. Ahora bien, sólo Dios es sobrenatural *en sí mismo*. Por lo tanto, sólo Dios es el autor principal de la salvación eterna o predestinación del hombre. También aquí Tomás de Aquino nos da un ejemplo muy eficaz: así como la flecha no puede disparar por sí misma, sino que se necesita un arquero que la dispare a través de un arco, así el hombre, que no puede alcanzar su fin sobrenatural por sí mismo, debe ser lanzado o "pre-movido" por Dios. Tanto la flecha como el hombre no están *a la par* con el arquero y Dios, sino que dependen de él como causa segunda de la causa primera o principal (ibíd., ad 1um). Si el arquero no dispara la flecha no vuela en el aire, si Dios no "pre-mueve" al hombre no llega al Paraíso "post-moviéndose". Ahora bien, destinar significa "*enviar*" y predestinar significa enviar, transferir, *transmitir al hombre al fin último*. Si la salvación fuera una obra *a la par* de Dios y del hombre, la consecución del Paraíso no sería una obra totalmente sobrenatural, ni tampoco la gracia y la Visión beatífica ([365]). Por lo tanto, concluye Santo Tomás, el hombre no tiene más que una capacidad o *potencia pasiva*, sin ningún acto, ni siquiera imperfecto, para llegar al Paraíso, mientras que Dios tiene la *potencia activa* suprema u omnipotente para llevarlo allí, llamándolo a la gracia y a la gloria,

[365] La gracia es un don sobrenatural infundido por Dios en el hombre con vistas a la vida eterna. La gratuidad de la gracia ha sido definida por el *Conc. de Cartago* (418), DB 101 y sig.; en el *Conc. II de Orange* (529), DB 174 y sig.; en el *Conc. Trid*. (1563) DB 793-894.

que están sustancialmente *por encima* de la naturaleza creada (*Ibidem*., a. 2) y no *simultáneamente* con la naturaleza. En suma, la primacía de la causalidad divina eficiente y final no falla ni siquiera en el ser y en la acción del hombre. La primera fuente de todo ser y actuar sigue siendo Dios, el *Esse ipsum subsitens,* que es la fuente total de todos los entes *per participationem*. Por tanto, el hombre, en el acto libre, tiene el dominio de su acción como verdadera causa segunda, sin excluir la causalidad primera, que no violenta la voluntad, sino que la mueve primero a hacer el bien (*De Pot*., q. 3, a. 7 ad 13). Dios no coacciona, sino que influye en la voluntad humana. Pidamos a Dios que seamos capaces de cooperar a su gracia y hacer segura nuestra salvación con nuestras buenas obras, "primero-movidas" por Él.

Capítulo 16º

FUNDAMENTO Y CULMINACIÓN DE LA METAFÍSICA TOMISTA

Sus conceptos y principios fundamentales

Ens/Esse, participación/causalidad

Introducción

La verdadera metafísica o filosofía del ser en Santo Tomás de Aquino ha llegado a su cumbre.

En este capítulo resumiré y explicaré de la manera más sencilla posible los principales conceptos y principios de la metafísica tomista: su objeto formal, su método, el ser como acto puro, la composición *ens/esse*, la distinción real entre ser y esencia en los seres creados, la participación, la diferencia entre ser y existir, la causalidad, la analogía, el ascenso del ser al Ser subsistente, el trinomio *ens/essentia/esse*.

El objeto formal de la metafísica

En cuanto al *objeto formal* de la metafísica, es necesario distinguir entre el *ser universal* (*o en general*, *ens in commune*) y el *ser absoluto* (*o en sí*

mismo, Esse in se). El primer término, que Aristóteles ([366]) trató (y que luego fue retomado por Escoto y Suárez) como objeto de su metafísica (ser general o común), designa el concepto máximamente extendido, pero intensamente débil, del ser en la medida en que es susceptible de cualquier otra adición (ser hierro, hombre, ángel...). Es el concepto más abstracto y genérico, que es común a todos los entes. Es el concepto débil del ser, que considera el ser como perfección intensivamente o cualitativamente mínima, pero extensivamente o cuantitativamente máxima, la que forma la base de toda otra perfección que se añade al ser. Por lo tanto, se llama *esse commune seu en general* [ser común o en general – ndt]. De esta manera, los seres se enriquecen ontológicamente a través de la adición de otras perfecciones externas. El ser común, débil o genérico es unívoco porque todos los seres lo poseen de la misma manera y le añaden otras perfecciones desde el exterior ([367]).

El segundo término, que el Aquinate trató como tema de su metafísica (el ser en sí), designa el acto puro, el acto supremo, el acto de la misma forma y esencia (forma y esencia constituían el acto por excelencia para Aristóteles), la actualidad de todo otro acto, la perfección última o perfección de toda otra perfección y, por tanto, excluye toda adición. Escribe el Aquinate: "El acto puro es el ser subsistiendo por sí mismo, por lo que todo ente recibe su perfección última mediante la participación en el ser. Por tanto, el ser es la culminación de toda forma. Pues la forma sólo alcanza su plenitud cuando tiene el ser y sólo tiene el ser cuando está en acto. Por tanto, ninguna forma existe sino a través del ser. El ser de una cosa es la actualidad

---

366 *Metafisica*, VI, 1026a, 34.
367 Cfr. G. REALE, *Il concetto di Filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele,* Milán, Vita & Pensiero, 1961.

de toda forma existente (*actualitas cujuslibet formae existentis*)" (*Quodlibetales*, XII, q. 5, a. 1). "El ser es la actualidad de todas las cosas, incluso de las formas mismas (*etiam ipsarum formarum*)" (*S. Th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3).

En esta segunda acepción del ser, el Ser subsistente per se, que coincide con su esencia, es Dios. Este es el concepto fuerte de ser, que considera el *esse* como perfección intensivamente o cualitativamente máxima y como fuente de toda otra perfección. El ser tomista es análogo, los entes lo poseen o participan de él según grados muy diferentes.

El Angélico escribe: «El ser con la adición desde fuera de otras perfecciones es el ser común o genérico, mientras que el ser considerado sin la adición de otras perfecciones es el Ser divino» (*S. Th.*, I, q. 3, a. 4, ad 1). Esto parecería una distinción puramente filosófica de poca importancia, pero si se identifica el ser común con el ser divino, que coincide con la naturaleza de Dios, entonces se cae en el panteísmo. De hecho, la esencia de Dios coincidiría con el ser común a todos los seres, de modo que Dios y las criaturas serían uno. "*Parvus error in principio fit magnus in fine"* decía San Pío X, citando a Santo Tomás.

El método de la metafísica de Santo Tomás

En cuanto al *método* (del griego *methodos* = camino, senda) o esfuerzo para llegar al fin de la metafísica tomista, es el ascenso (*resolutio*) de los entes al Ser subsistente per se, de los efectos, de lo concreto, de la experiencia a las causas y a la Causa Primera, mediante razonamientos y argumentos demostrativos basados en principios per se conocidos o evidentes (cf. *In Boetii de Trinitate*, q. 6, a. 1, ad 3).

El Aquinate, al estudiar los entes finitos, utiliza las definiciones aristotélicas (acto/potencia, materia/forma, sustancia/accidente) y las sublima a

la luz de su noción de ser como acto y perfección últimos de todas las demás esencias, mientras que Aristóteles se había detenido en la esencia y no había llegado al ser como acto y perfección últimos de la esencia misma. En cambio, cuando debe elevarse (*resolutio*) del ente finito al Ser infinito, utiliza el concepto platónico de participación, perfeccionado y leído a la luz de la causalidad eficiente y no de la causalidad formal como hacía Platón.

El ser como acto puro o perfección absoluta

"El ser" para el Aquinate "de entre todas las cosas es la más perfecta. El ser es la actualidad de todos los actos y por ello es la perfección de todas las perfecciones/*esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*" (*De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9), "es la más noble de todas las cosas. Porque sin el ser no habría conocimiento, ni amor... *agere sequitur esse"* (*In I Sent*., d. 17, q. 1, a. 2, ad 3).

El ser para Santo Tomás no es sólo el *esse commune* o la plataforma de todo lo que existe, sino que es *esse ut actus* entendido como acto puro que perfecciona toda otra perfección (esencia, sustancia, forma). El ser en sí es puro de toda potencia, imperfección, limitación: en definitiva, es Dios. «*El ser en sí es infinito*» (*C. Gent*., lib. I, cap. 43). Si es mezclado o recibido en una potencia entonces es acto mixto y es ente finito. «Toda sustancia, esencia, naturaleza o forma adquiere perfección por el hecho de recibir o participar en el acto de ser» (*C. Gent*., lib. III, cap. 56). El ser es «la actualidad de todo acto y, por tanto, la perfección de toda perfección» (*De pot*., q. 7, a. 2, ad 9). Por último, «la nobleza de cada cosa depende de su ser» (C. *Gent*., lib. I, cap. 56).

Res et ens

Entre cosa (*res*) y ente (ens) existe una cierta diferencia. En efecto, *ens* expresa la totalidad de una cosa (*ens* = *essentia habens esse*) y no sólo una parte de ella (esencia, forma, materia). Incluso etimológicamente *ens* viene de *esse* (participio presente del verbo ser). El Angélico escribe lapidariamente: "*ens est quod habet esse*" (*I Sent*., d. 37, q. 1, a. 1) o: "*quod paticipat esse*" (*S. Th*., I, q. 4, a. 2, ad 3). Así, "ente no expresa quididad o esencia, sino el acto de ser" (*I Sent*., dist. 8, q. 4, a. 2, ad 2).

En cambio, *res* se refiere más bien a la esencia: «*dicitur res secundum quod habet aliquam quidditatem*/se dice *res* o cosa en cuanto tiene cierta quididad o esencia; *dicitur autem ens secundum quod habet esse*/se dice ente en cuanto tiene ser» (*I Sent*., d. 37, q. 1, a. 1). La palabra quididad o *quidditas* deriva etimológicamente de "*quid sit res*/que es la esencia de la cosa".

Distinción real entre ente y ser

El ente es muy distinto del ser como acto. Pues «el ente es lo que tiene, participa o recibe el ser (*quod habet esse*)» (*In I Sent*., d. 37, q. 1, a. 1). En resumen, «el ente es lo que participa del ser (*quod participat esse*) o lo recibe» (*S. Th*., I, q. 4, a. 2, ad 3).

El ser se define como acto primero/último, de hecho, es el acto último porque, lógicamente o *in cognoscendo*, actúa sobre el ente que presupone y que antes de su advenimiento se encontraba todavía en el ámbito del no-ser. Además, es el acto primero porque, realmente o *in essendo*, actúa el ente.

La razón fundamental de la distinción *ens/esse* es que mientras el ser es acto puro (y ésta es su naturaleza de ser); el ente está compuesto de acto (ser) y potencia (esencia), por lo que el ente es finito y está realmente compuesto o mezclado de potencia y acto (y ésta es su naturaleza de ente).

Distinción real entre esencia y ser en los entes creados

El primer filósofo que formuló clara y sistemáticamente la distinción entre esencia y ser en los entes finitos es Ibn Sina conocido como Avicena (980-1037) en la *Sifa* I, 2 (Hortem, pág. 48). El metafísico árabe distingue entre ser y esencia, pero no llega todavía —como hará Aquino unos 200 años más tarde— al concepto de ser como acto puro y perfección de toda perfección, Avicena confunde la existencia con el ser y escribe que la existencia es un atributo accidental de la esencia ([368]).

De todo esto se deduce que ser y esencia son realmente distintos en los entes finitos. La esencia es una especie de capacidad o receptáculo (participante) con respecto al ser, que es lo recibido o participado: «El ser en sí mismo es infinito. Puede ser participado por infinitos entes y de infinitas maneras. Si el ser de un ente es finito, significa que no lo es en cuanto ser, sino en cuanto recibido, participado, limitado por una esencia presente en el ente» (C. *Gent*., lib. I, cap. 43). La esencia es al ser lo que la potencia al acto, la materia a la forma.

Causalidad y participación

El concepto de participación se encuentra como elemento fundante en el sistema de Platón (aplicado al Hiperuranio como causa formal extrínseca o ejemplar del mundo sensible) y luego, perfeccionado, en el de Santo Tomás de Aquino (aplicado al Ser por esencia como causa final y eficiente de los entes por participación).

---

[368] Cfr. A. M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, París, 1937.

Platón justamente enseñó que se necesita alguna cosa o alguien para explicar el mundo sensible: el *Demiurgo* o *Principio eficiente,* que transfunde o arroja el mundo de las Ideas al mundo sensible. El Demiurgo es la causa eficiente, personal (inteligente y libre) del mundo sensible, que como todo efecto necesita de una causalidad eficiente para explicar su génesis, *sin embargo, el Demiurgo no es todavía una causa eficiente incausada y creadora ex nihilo*.

En esto Platón supera a Aristóteles, que sólo asigna causalidad final y no eficiente al Motor Inmóvil. Según Aristóteles (*Física*, lib. III) el primer Motor Inmóvil mueve todo permaneciendo totalmente inmóvil. Por eso atrae moralmente a sí las demás cosas, como objeto de amor, y no las produce física y realmente en el ser como causa eficiente. Por último, para Santo Tomás Él mueve eficientemente, crea ex nihilo, no es movido y, finalmente, atrae todo hacia Sí como objeto de amor y Bien supremo ([369]).

Platón utiliza la participación para explicar la relación entre el mundo sensible y el mundo de las Ideas o Hiperuranio. Según Platón (Diálogo *El Parménides*), el mundo sensible participa del mundo de las Ideas. Por ejemplo, las cosas bellas de este mundo sensible, en el que vivimos los humanos, participan de la Idea de Belleza. *Santo Tomás lee la participación a la luz de la causalidad creadora eficiente ex nihilo* y explica cómo los entes finitos o por participación se originan del Ser mismo que subsiste por su esencia: por la causalidad eficiente. De ahí que el Ser por esencia o el Creador es la causa de los entes por participación, que son sus efectos o sus criaturas. Los entes finitos no tienen una parte física del Ser por esencia, porque el Ser es simple, sin partes e indivisible. Por lo tanto, los entes poseen de modo finito

---

[369] S. TOMMASO D'AQUINO, *In III Phys. Arist.*, lect. 2., n. 285, *S. Th.*, I, q. 63, a. 3; *S. c. Gent.*, II, c. 16, n. 935.

y limitado las perfecciones absolutamente perfectas e ilimitadas del Ser por esencia.

La participación tomista es mucho más perfecta que la de Platón, ya que *entra dentro del orden de la causalidad eficiente creadora ex nihilo*, no sólo informando el mundo material a través de las Ideas (Dios es la Causa primera eficiente de todos los entes).

El término participación, al igual que el verbo participar, puede tener dos significados. Uno pasivo: *partem capere seu partem habere* [recibir parte o tomar parte - ndt]; el otro activo: *partem dare seu partem communicare* [dar parte o comunicar parte - ndt].

En la primera parte, llamada *ascendente*, de la metafísica tomista (la *resolutio* o ascenso de los entes finitos al Ser por esencia) el término participación se toma en un sentido *pasivo*: *recibir una parte de alguien*, pero en sentido figurado y no en un sentido material o físico, es decir, poseer o *recibir parcialmente o de manera finita lo que pertenece a otro enteramente*, intrínsecamente o por su naturaleza.

En la segunda parte, llamada *descendente*, de la metafísica tomista, que se refiere a la creación o vertido de entes del Ser Subsistente per se, el concepto de participación se entiende en un sentido *activo*, es decir, *comunicar parcialmente alguna cosa a los demás*; en ese caso el Ser per se subsistente comunica o participa activamente el propio ser, no física o materialmente, sino parcialmente a criaturas o entes finitos.

El Ser subsistente es infinito, absolutamente perfecto, acto puro y, por lo tanto, nunca es un participante o receptor de alguna cosa de otro, tal como la potencia recibe el acto. El Ser no participa de nada, no recibe nada de nadie. Es el ente finito el que participa del Ser per se, recibiendo parcialmente el ser de Él (cf. *In Boetii de hebdomadibus*, lez. II, n. 24).

Así, “todo lo que recibe o participa parcialmente alguna cosa es causado o efecto”; el causado o efecto es el participante de la causa que es el participado: Dios o el Ser subsistente es sólo y siempre participado, el ser finito es sólo y siempre participante.

En sentido figurado, participar significa *tomar parcialmente parte* en una perfección que otro tiene por su naturaleza y de manera ilimitada: “Dios es participado por las cosas no como una parte, sino según la difusión y la procesión de sí mismo” (*S. Th*., I, q. 75, a. 5, ad 1), mientras que en sentido material o físico (que nunca debe aplicarse al concepto metafísico de participación) participar significa *tomar físicamente o materialmente una parte* de alguna cosa. El *ser*, en cambio, *es inmaterial, no tiene partes físicas y no es susceptible de división*. Por tanto, el concepto de participación significa que los entes finitos toman *parte del ser* o poseen el ser en manera limitada: “cuando algo recibe en parte lo que pertenece a otro plenamente, se dice que participa de ello” (Santo Tomás, *In Boetii de hebdomadibus*, lez. II, n. 24).

Además, la participación de los entes en el Ser es remota y limitada: “toda cosa es ente en cuanto participa, según una cierta semejanza, aunque *a distancia y en manera limitada*, en la primera realidad que es el Ser por esencia” (*S. Th*., I, q. 4, a. 6).

¡Atención! La participación tomista entra *en el orden de la causalidad eficiente* (Dios es Causa primera eficiente creadora ex nihilo de todos los entes) y *no de la causalidad final* (como quería Aristóteles) ni de la causalidad formal intrínseca (como querían los neoplatónicos), es decir, Dios no entra panteístamente en composición con el mundo (materia) como su forma. Esta interpretación neoplatónica de la participación es la puerta abierta al panteísmo, según el cual Dios sería el *anima mundi*.

Sin embargo, en esto Platón (*Fedón*, 101c; *Timeo*, 28a), no el neoplatonismo panteísta, supera a Aristóteles, quien asigna al Motor Inmóvil sólo la causalidad final y no la eficiente. Según Aristóteles (*Física*, lib. III) el primer Motor Inmóvil lo mueve todo permaneciendo totalmente inmóvil. Por tanto, atrae moralmente hacia sí a las otras cosas como objeto de amor y no las produce física y realmente en el ser como causa eficiente. Finalmente, para Santo Tomás, el Motor Inmóvil mueve eficazmente, crea ex nihilo, no es movido y, finalmente, atrae a Sí todo como objeto de amor y supremo Bien ([370]).

El ente finito no es el ser, sino que posee el ser por participación, por tanto, es un ente causado o un efecto y nos hace remontar a la causa o razón de ser (el porqué) de su existencia limitada; esta razón de ser o explicación de la existencia del efecto es proporcionada sólo por el Ser subsistente.

Los límites de las perfecciones de los entes no se fijan por casualidad, sino por el Ser subsistente. De hecho, estos límites se deben a las esencias o receptáculos de los entes, que participan o reciben el ser de Dios (*In Boetii de hebdomadibus*, le. II, nº 24; *Suma contra Gentiles*, lib. I, cap. 26). El ente es una esencia que recibe el ser. Ahora bien, la Mente de Dios, que coincide con su Esencia (en Dios no hay distinciones reales, sino que el hombre distingue lógicamente o en cuanto a su modo de conocer las diversas perfecciones divinas para estudiarlas y hablar mejor de ellas), primero se hace una idea de las esencias creadas y les da una consistencia que es sólo lógica o ideal y mental, luego las pone en ser o en acto, y reciben de Dios una consistencia ontológica y real, que está limitada más o menos según que la esen-

---

[370] S. TOMÁS DE AQUINO, *In III Phys. Arist.*, lect. 2., n. 285, *S. Th.*, I, q. 63, a. 3; *S. c. Gent.*, II, c. 16, n. 935.

cia del recipiente sea más o menos limitada (por ejemplo, de lo menos perfecto a lo más perfecto: el mineral, el vegetal, el animal, el hombre, el ángel). Por lo tanto, Dios fija los grados de perfección de los entes y los coloca en un cierto orden o jerarquía mediante la participación de las esencias de los entes en su Ser subsistente.

Así, participar en el ser significa poseer o recibir (como el efecto de la causa eficiente) en modo limitado el ser, que se encuentra en manera perfecta e ilimitada en el Ser mismo subsistente o por naturaleza.

Para explicar el principio de causalidad eficiente, Santo Tomás retoma la definición de Aristóteles: "todo lo que es movido es movido por otro" (*S. Th.*, I, q. 2, a. 3) y proporciona otras analogías: "todo lo que comienza a ser tiene una causa eficiente" (*S. Th.*, I-II, q. 75, a. 1). Pero mientras que Aristóteles aplicaba el principio de la causalidad eficiente sólo en cosmología al movimiento o devenir de las cosas y no a Dios o al Motor Inmóvil (que ejerce una causalidad puramente final), el Angélico también lo aplica a la metafísica y a Dios y precisa: "*ens in potentia non reducitur ad actum nisi per ens in actu*/el ente en potencia pasa al acto sólo a través de un ente ya en acto que lo mueve hacia el acto". De hecho, para que algo sea causa es necesario que posea ya la perfección del efecto, es decir, que ya tenga en acto cuanto comunica de actualidad al efecto. Ahora bien, "el ser es la actualidad de todos los actos y, por tanto, es la perfección de todas las perfecciones/*esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*" (cf. *En III Physicorum*, lez. II, núm. 285; *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9). De modo que lo que es la eficiencia en su grado máximo es el ser.

El concepto de creación ex nihilo es similar al de participación. De hecho, Dios concede, participa o da a las criaturas o entes finitos de manera limitada el ser ilimitado, que coincide con su naturaleza.

Además, el Angélico — tras distinguirse de Aristóteles (*Física*, lib. III), que aplicaba sólo cosmológica o físicamente el principio de causalidad eficiente al movimiento o devenir de las cosas—, también lo aplica a la metafísica y a Dios y, por lo tanto, también difiere de Platón (*Fedón*, 101c; *Timeo*, 28a) en cuanto *interpreta la participación a la luz de la causalidad creadora eficiente ex nihilo y no formal extrínseca o ejemplar* reducida por el Demiurgo al mundo sensible (como hizo Platón) y, sobre todo, no cae en el error de los neoplatónicos, que al asignar a Dios la causalidad formal intrínseca le hacen entrar en composición con el mundo de una manera panteísta ([371]).

Platón fue el primero en concebir el principio de participación y lo utilizó para explicar la relación de las Ideas con el mundo sensible. Santo Tomás de Aquino toma el concepto de participación de Platón y lo lee a la luz del principio de causalidad eficiente creadora de la nada ([372]), perfeccionando a Platón (que le asignó solo causalidad eficiente, pero no creadora ex nihilo), superando a Aristóteles (quien le dio solo causalidad final) y evitando el error panteísta de los neoplatónicos que hicieron de Dios la causa formal intrínseca del mundo.

Según Platón, el mundo sensible participa del mundo de las Ideas o inteligible (Hiperuranium) en cuanto que es su copia o sombra. En efecto,

---

[371] ARISTÓTELES, *Fisica*, lib. III; *S. Tomás de Aquino*, In III Phys. *Arist*., lect. 2., n. 285, *S. Th*., I, q. 63, a. 3; *S. c. Gent*., II, c. 16, n. 935

[372] CORNELIO FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso,* Turín, SEI, 1939, III ed., 1963.

las Ideas son la realidad perfecta y absoluta, mientras que el mundo sensible es imperfecto y material. Las Ideas informan al mundo sensible del mismo modo que la forma informa a la materia. Platón escribe: «todo ser sensible viene a la existencia participando de su correspondiente Idea» (*Fedón*, 101c). El mundo de las Ideas es el modelo, la forma ejemplar o externa a partir de la cual el Demiurgo ha moldeado (y no creado en sentido estricto) a su imitación el mundo sensible informado intrínsecamente por el mundo inteligible (*Timeo*, 28a).

Así, para Platón, la verdadera realidad es la de las Ideas, que representan la causa formal, mientras que el mundo de los entes sensibles, que representa la causa material, es una realidad aparente, compuesta de sombras y fenómenos. Los entes sensibles encuentran su fundamento en el mundo de las Ideas y los Principios (Hiperuranio) como la materia en la forma. El mundo sensible es una manifestación, una copia, imitación o sombra del mundo de las Ideas. La participación es el puente platónico que une ambos mundos, es decir, según Platón el mundo de los entes sensibles participa del mundo de las Ideas, es decir, recibe parcialmente o *de un modo finito y formal* lo que al Hiperuranio le corresponde no sólo *formalmente sino enteramente* [[373]]. Para Platón, lo recibe del Demiurgo como causa eficiente pero no creadora, mientras que para Aristóteles, el primer Motor Inmóvil sólo ejerce una causalidad final y en esto el Estagirita es inferior a Platón, perfeccionado por Santo Tomás con el concepto de creación ex nihilo. En efecto, el Angélico explica: «del hecho de que una cosa sea ente por participación se sigue que es causada por otra (que es ser por esencia)/*ex eo quod*

[373] Cfr. G. REALE, *Platone*, Milán, Vita & Pensiero, 1996.

aliquis est ens per participationem, sequitur quod sit causatum ab alio» (*S. Th*., I, q. 44, a. 1, ad 1).

La grandeza del *Duce* [Guía, conductor – ndt] *de los estudios* (como Pío XI definió a Santo Tomás en su Encíclica *Studiorum Ducem*, 29 de junio de 1923) es la de haber leído a la luz del concepto de ser como acto puro todos los demás principios de la metafísica. Así, la participación del ente finito (*ens per participationem*) en el Ser infinito y per se subsistente (*Ens per essentiam*) presupone la supremacía del *esse ut actus* [ser como acto – ndt] sobre cualquier otra perfección (forma, esencia, sustancia) y también sobre el ente. El ser es el participado, el ente es el participante y el participado se equipara con la causa como el participante se equipara con el efecto. El ente es tal porque *participat finite esse* (participa del ser de manera finita) y también porque su esencia es realmente distinta de su ser y al recibir su ser lo limita y lo hace compuesto o mezcla de acto y potencia (= esencia). Así el *esse* como acto es infinito, pero si es recibido y participado de manera finita y limitada en una esencia (mineral, vegetal, animal, humana, angélica) será un ente finito y compuesto de ser y esencia (mineral, vegetal, animal, humana, angélica) ([374]).

La dependencia del efecto causado de una causa eficiente viene exigida en último término por el hecho de que algo es ente por participación, lo cual requiere el ser per se o por esencia (cf. *S. Th*., I, q. 44, a. 1, ad 1). Pues cuando un ente imperfecto participa de una perfección, requiere antes de sí un ser perfecto o por esencia, el cual tenga esa perfección por esencia (cf. *S. Th*., I, q. 79, a. 4).

---

[374] El P. CORNELIO FABRO ha explorado este tema mejor y antes que nadie (cf. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Turín, SEI, 1939; ID., *Partecipazione e causalità*, Turín, SEI, 1961)

Por tanto, el ser como acto o como actualidad de todo acto y, por tanto, como perfección de toda perfección, es per se o *de iure* infinito. Pues «el ser es la actualidad de todos los actos y, por consiguiente, la perfección de todas las perfecciones/*esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*» (*De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9). Por tanto, "el ser por esencia o per se subsistente es uno, como la blancura es una. Por eso es necesario que toda otra cosa sea ente o blancura por participación, de modo que en ella la sustancia participante o esencia que participa del ser o lo recibe y limita sea realmente distinta del ser participado" (*Quodl.*, III, 20).

La participación fundamenta, en el plano estático, la composición del ente de ser y esencia como acto y potencia verdaderamente distintos. Además, la participación, en el plano dinámico, fundamenta la total dependencia del ente con respecto al Ser por esencia, que es Dios, el cual tiene la dignidad de la pertenecia intrínseca o por naturaleza del ser a su esencia. Dios no es causado, no es causa de sí mismo, sino que es causa de todos los seres, porque el ser pertenece intrínsecamente a su naturaleza, mientras que es participado o recibido por los entes finitos o por participación (*S. Th.*, I, q. 11, a. 4; ibid., q. 4, a. 2, ad 3).

El *participado* es a la *causa* como el *participante* es al *efecto*. Por ejemplo, Dios es el Ser participado, el hombre es el ente participante.

«Cuando un ente recibe de un modo limitado lo que otros tienen de un modo total, se dice que participa o recibe. Por ejemplo, el hombre participa de la animalidad porque no la recibe en toda su extensión; Sócrates participa de la humanidad porque no la recibe de manera total, sino limitada. Así, se dice que el efecto participa de la causa sobre todo cuando no recibe de ella la misma potencia, por ejemplo, cuando se dice que el aire participa de la luz del sol, pero no igual ni totalmente» (*In De Hebd.*, lez. II, n. 24): el ente

creado participa del Ser subsistente o infinito porque no lo recibe en su totalidad, sino limitadamente. Esta distinción conduce a la composición *ens/esse* que es el fundamento de la metafísica tomista y el refinamiento de la metafísica aristotélica. En efecto, Aristóteles se había detenido sólo en la esencia sin dar el paso siguiente hacia el ser como acto primero/último de toda esencia.

El Aquinate escribe: «El ente es el participante, el Ser per se es el participado. [...]. El ser es participado en otros entes, mientras que el ser no participa de ninguna otra cosa. [...]. El ente participa del ser a la manera como lo concreto participa de lo abstracto o universal. Por tanto, el ente puede participar de algo, mientras que el ser no» (*In Boetii de hebd*., lez. II, n. 24). Con Santo Tomás, el ser ocupa el primer lugar y la cumbre de todas las perfecciones, mientras que los platónicos lo situaban después del Uno y del Bien. El ser es el acto y la perfección de todos los demás actos (*S. Th*., I, q. 75, a. 5, ad 1). Con el Angélico, la primera y suprema perfección ya no es la Idea, el Bien, el Intelecto, la Sustancia, sino que es el Ser, de acuerdo con la metafísica del Éxodo (III, 3-15): "*Ego sum qui sum*". Dios es "*Aquel que es*" o "el *Ser por esencia*". El Doctor Común añade: «El ser subsistente o *Aquel que es* representa el nombre más propio de Dios, tanto por la etimología del término que es el ser, de hecho, expresa el ser mismo y no algún modo particular de ser; como por la universalidad del significado ya que todos los demás términos son menos amplios y universales que el término ser» (*S. Th*., I, q. 13, a. 11) ([375]).

---

[375] En hebreo *Jahwèh* (*El que es*) deriva de la raíz *haiah* (*Yo soy el que soy*). Cf. A. VACCARI, *Jahvé e i nomi divini nelle religioni semitiche*, en "Biblica", n. 17, 1936, págs. 1-10; A. ROMEO, *Dio nella ricerca uman*, editado por G. Ricciotti, Roma, 1950,

Ente, esencia, ser

El ser en cuanto perfección última de todas las perfecciones y actualidad de todos los actos es en sí mismo infinito, no limitado ni imperfecto. Por eso el ser como acto es *participado y nunca es un participante*, que en sí mismo es finito en cuanto recibe una parte del ser como la potencia recibe el acto.

El Angélico escribe: «el ser puede ser *participado* por otras cosas, pero no puede *participar* de ninguna cosa». En cambio, el ente finito, es decir, la esencia que tiene el ser, participa del ser como el efecto participa de la causa, como lo concreto participa de lo abstracto» (*En De Hebd*., lez. II, n. 24).

La esencia es lo que pone límites al ser (por ejemplo, el ser si es recibido en esencia humana será ser humano y no ser infinito).

Santo Tomás vuelve a explicar: «El ser es común a todas las cosas (la piedra es o recibe el ser por participación, la flor es, el caballo es, el hombre es, el ángel es, es decir, reciben el ser de un modo limitado por sus esencias; Dios es y sólo Dios es el Ser por esencia y no lo recibe por participación). Por tanto, estas cosas no difieren entre sí por razón del ser, que es común a todas ellas. Ahora bien, puesto que estas cosas difieren realmente entre sí, estas cosas o entes deben diferir o bien porque el ser mismo es especificado y diversificado por ciertas diferencias que se le añaden *desde fuera*, pero esto es imposible puesto que fuera y más allá del ser no hay nada; o bien porque el mismo ser pertenece a esencias o naturalezas específica o sustancialmente diferentes (por ejemplo, naturaleza mineral, vegetal, humana, angélica y divina). Por lo tanto, hay que admitir que las cosas difieren por sus

págs. 322-334; S. GAROFALO, *Dizionario di teologia dommatica*, Roma, Studium, IV ed., 1957, págs. 408-409, ítem “*Tetragramma*”.

diversas naturalezas o esencias, por las cuales se participa o se recibe el ser de maneras sustancialmente diferentes» (*Summa Contra Gent*., lib. I, cap. 26).

Ser y existencia

Santo Tomás utiliza el término existencia en varias de sus obras (*C. Gent*., lib. II, cap. 82; lib. IV, cap. 29[376]; *De Veritate*, q. 1, a. 2, ad 3[377]). En su comentario a la Metafísica de Aristóteles escribe que "el lógico estudia el modo de atribuir o predicar un sustantivo o un verbo a un sujeto, mientras que el metafísico estudia la existencia de las cosas (*logicus considerat modum praedicandi et non existentiam rei, philosophus quaerit existentiam rerum*)" (*In VII Met*., lez. 17, n. 1658).

Para el Angélico, el término existencia sirve para significar la pertenencia de algo al mundo real, objetivo, externo al sujeto pensante. Por lo tanto, lo que existe es real y no es una idea pura o un ente lógico. La existencia es muy distinta del acto de ser o del ser como acto, porque la existencia es una simple realidad de hecho, o sea, es un hecho que las cosas existen y de su existencia deriva el conocimiento humano en cuanto conformidad del intelecto con la realidad existente.

La existencia es algo real (por ejemplo, una piedra), que pertenece al mundo real y no al de las ideas. Esta pertenencia al mundo de la existencia real subsiste de la misma manera en las piedras, las plantas, los animales,

---

[376] "La verdad se deriva de las cosas que realmente existen y no sólo lógicamente o en apariencia / *ea quae in rei existentia sunt et non solum in apparentia*".

[377] "La verdad que es introducida en la mente por las cosas no es el fruto del pensamiento de la mente, sino de la existencia de las cosas/*veritas quae in anima causatur a rebus, non sequitur aestimationem animae sed existentiam rei*".

los hombres, los ángeles y Dios. La existencia como hecho de pertenecer al mundo real o como hecho de existir y no como acto de ser o ser en acto no conoce gradualidad, mayor o menor intensidad. Dios existe o es existente como existe o es existe la piedra. La existencia es un concepto unívoco, no analógico como lo es el ser. De hecho, el ser de Dios es sustancialmente diferente e infinitamente superior al del ángel, pero en cuanto al hecho de existir realmente o pertenecer al mundo externo y no ideal, ambos (Dios y el ángel) son una realidad de hecho de igual manera. Es una realidad de facto que la piedra existe, es decir, no es el no-ser tal como realmente existe la planta, el animal, el hombre, el ángel y Dios.

Por lo tanto, no es exacto traducir el término *existencia* como *ser* (*esse*), porque entre *existere* y esse hay una gran diferencia como entre el acto y un hecho concreto o el efecto del acto (el acto de ser actúa la esencia y la hace surgir de la nada dando existencia real al ente). Por ejemplo, es un hecho que un gato está frente a mí, mientras que el ser del gato es lo que actúa su esencia felina y hace salir el ente finito (por ejemplo, el "gato Bobby") fuera de la nada y que exista (*ex sistere/*salir fuera).

«El ente existe, pero ser no es existir» (E. GILSON, *L'essere e l'essenza*, Milán, 1988, pág. 342)

El ente se resuelto en el Ser subsistente

Una vez establecida la distinción real entre esencia y ser en los seres creados, es necesario explicar su unión efectiva. El ente no tiene derecho a ser, puede recibir el ser y lo puede perder. El ente finito por naturaleza es contingente, es decir, puede tener ser o no tenerlo.

Santo Tomás resuelve el problema de dos maneras: 1º) por la vía de la composición y 2º) por la vía de la participación, que hemos visto más arriba.

En cuanto a la primera vía, después de notar que el ente finito está compuesto de dos elementos distintos, la esencia y el acto de ser, el Angélico explica: «Todo ente en el que el ser es diferente de su esencia, no recibe el ser de sí mismo, sino de otro. Ahora bien, todo lo que es gracias a otro exige como su causa primera lo que es per se. Por lo tanto, debe haber un ente que sea causa del ser de todos los entes finitos en cuanto solo él es ser, de lo contrario iríamos al infinito en las causas, porque todo ente que no es solo ser, sino que también está compuesto de esencia debe tener una causa. Por lo tanto, los entes finitos reciben el ser del Ente primero, que es sólo ser puro sin composición de esencia, y ésta es la Causa primera, es decir, Dios» (*De ente et essentia*, IV, 27).

Por lo que se refiere a la segunda vía, el Angélico toma como punto de partida la participación del ente en el ser y la prueba, como he expuesto más arriba (cf. *In Joann*., Prólogo, nº 5).

Aquí Santo Tomás, partiendo de la composición y distinción del ente, la esencia y el ser, viene a demostrar la existencia (de manera metafísica además de las 5 vías también comunes a otros filósofos) del Ser mismo, subsistente por su naturaleza o esencia, que es Dios.

El objeto de la metafísica tomista supera al aristotélico

Para Aristóteles, el objeto formal de la metafísica era la esencia o sustancia que en última instancia constituye y perfecciona el ser, es decir, estudia el ser en relación con la sustancia. De hecho, para el Estagirita, la forma es el acto supremo que perfecciona cada esencia. Para el Angélico es el ser como acto del ente lo que confiere actualidad a la esencia. El ente y la sustancia son el destinatario o partícipe, mientras que el ser como acto es lo recibido o lo participado (*S. Th*., I, q. 4, a. 1, ad 3), es decir, el Aquinate

estudia el ente en relación con el ser como acto último del ente o según lo que lo constituye como ente o le da realidad o lo hace existir, es decir, salir de la nada y de la causa. Esta es la novedad y la genialidad de la metafísica tomista ([378]). El ser es la perfección primera y última de todo ente o de toda realidad, es la actualidad de todo acto, el culmen de toda perfección y, por tanto, de la esencia misma. El ser en sí mismo es siempre y sólo acto o acto puro de cualquier potencia o composición.

"De todas las cosas, el ser es la más perfecta (*esse est inter omnia perfectissimum*). […]. El ser es la actualidad de todo acto y, por tanto, la perfección de toda perfección" (*De pot.*, q. 7, a. 2, ad 9); "El ser es el acto último o perfectivo, que es participable de todos, mientras que el ser no participa de nada. El ser es participado y no participante (*Ipsum esse est actus ultimus, qui partecipabilis est ab omnibus; ipsum esse autem nihil participat*)" (*De anima*, q. 6, a. 2); "El ser es la más perfecta de todas las cosas, porque es el acto de todo ente y de toda forma o esencia. Por tanto, el ser es al ente como el recibido o participado al recipiente o participante" (*S. Th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3).

En resumen, el acto es siempre más perfecto que la potencia. Por tanto, el ser, que es el acto último, es la más perfecta de todas las cosas. La forma o sustancia está en acto sólo gracias al ser. El ente existe en acto gracias al ser que actúa la esencia. Lo que es el ser como acto es la actualidad o perfección de todo acto y, por tanto, la perfección de toda perfección (ibíd.). "El elemento más íntimo del ente es el ser, después del ser el elemento más íntimo es la forma, gracias a cuya mediación el ente recibe el ser" (*De nat. accid.*, cap. 1).

---

[378] Cfr. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, Roma, 1969.

Sólo con esta noción del ser como perfección suprema se puede derrotar al nihilismo filosófico. De hecho, incluso para Platón y Aristóteles, la nada es alguna cosa (materia indeterminada, caos, vacío) porque no tenían la noción exacta del ser como acto o perfección última. Por lo tanto, sólo para Santo Tomás la nada es el no ser, mientras que el ser es la perfección última que da a todos los entes consistencia, realidad y actualidad. Por lo tanto, hay que elegir: o bien la metafísica tomista del ser como acto último y perfecto, o bien la filosofía del no ser como nada absoluta (nihilismo posmoderno). Sólo el ser como acto hace que el ente sea algo real, existente en acto, sólo el ser confiere nobleza, perfección y capacidad de acción al ente.

A partir del objeto formal (ser como acto) el Angélico se remonta al Ser que subsiste por esencia y que es Dios (término de la metafísica ascendente).

Conclusión

La metafísica tomista se apoya en estos tres pilares: 1º) el ser como acto último de todo acto, de toda sustancia y como perfección de toda perfección; 2º) el principio de participación leído a la luz de la causalidad eficiente creadora; 3º) el ente como esencia que recibe el ser y lo limita.

A partir de estos tres conceptos, Santo Tomás resuelve los efectos en su causa y los entes por participación en el Ser por esencia: "todo lo que es alguna cosa por participación remite a otro ser que es la misma cosa por esencia como a su principio o causa suprema (por ejemplo, las cosas calientes por participación se reducen al fuego que es caliente por esencia). Ahora bien, puesto que todos los entes existentes participan realmente en el ser y son entes por participación, es necesario que haya algo en la cima de todos los entes finitos que sea el ser por su misma esencia, es decir, que su esencia

sea el ser. Pero éste es Dios, la causa perfectísima y suficiente de todos los entes: de él todos los entes participan en el ser o reciben el ser por participación, como el efecto deriva de la causa" (*In Joann*., Prólogo, 5).

Así, el tomismo logra explicar las relaciones entre lo finito y lo infinito sin caer: 1º) en el ocasionalismo exagerado o sobrenaturalismo, que niega toda consistencia ontológica a las causas secundarias o a los entes finitos y lo atribuye sólo a Dios; 2º) en el panteísmo o naturalismo autodivinizante, que hace coincidir al ente finito ya sea por participación con el Ser infinito o por esencia y hace de Dios el alma o la forma del mundo material; 3º) en el nihilismo filosófico-teológico o destruccinismo de la naturaleza y de la sobrenaturalidad, que al negar la analogía niega la posibilidad de conocer alguna cosa sobre Dios, la realidad, la moral y quisiera aniquilar a Dios, a la razón y al ser por participación si fuera posible.

Capítulo 17º

PLATÓN, ARISTÓTELES, SAN AGUSTÍN Y SANTO TOMÁS

Una metafísica sustancialmente similar y accidentalmente diferente

Introducción

"*No se puede entender a Aristóteles sino empezando por establecer cuál es su posición frente a Platón*. Si nos vamos al núcleo estrictamente teórico, encontramos algunas *concordancias básicas conspicuas,* demasiado a menudo *mal entendidas* en épocas posteriores ([379]), interesadas en *contraponer a los dos filósofos y convertirlos en símbolos opuestos*. Aristóteles, en cambio, fue el más genuino de los discípulos de Platón. De hecho, el 'genuino discípulo' de un maestro no es el que repite al maestro, sino el que, *partiendo de las teorías del maestro, trata de superarlas yendo más allá del maestro hacia la verdad, pero en el espíritu del maestro*" ([380]).

---

[379] Schleiermacher escribió sobre Platón en 1804, Hegel en 1842, Gadamer en 1931 y Heidegger en 1947 – nda.

[380] G. REALE, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, 1° vol., *Antichità e Medioevo*, Brescia, La Scuola, 1983, pág. 130.

Además, también debido a una interpretación de Platón a la luz *únicamente de sus escritos* ([381]) y especialmente de los *de su madurez* ([382]), es decir, anteriores a los *Diálogos de la vejez* ([383]) (los historiadores suelen dividir los escritos de Platón en tres periodos: 1º) de juventud con los Diálogos socráticos; 2º) de madurez con la doctrina de las Ideas; 3º) de vejez con la doctrina de los Principios), se le considera no sólo el filósofo del realismo exagerado, sino sobre todo de un cierto "idealismo" dualista, mitológico o discursivo, tendente al gnosticismo, y, por tanto, en total oposición a *Aristóteles*.

Sin embargo, ni siquiera el Estagirita escapa a un cierto dualismo, pues junto al Motor Inmóvil admite la eternidad y la no creación del mundo y, para él, Dios es sólo causa final y "Pensamiento del Pensamiento" y no actúa eficazmente *ad extra* sobre el mundo, Él no conoce las cosas fuera de Sí mismo, porque siendo inferiores a Él serían indignas de Su Pensamiento que sólo piensa en Sí mismo (*ad intra*).

Giovanni Reale señala con razón que Platón es el *filósofo del ideal* o del meta-corporeo y *no del idealismo* o del subjetivismo gnoseológico ([384]).

---

[381] Cf. K. GAISER, *La metafisica della storia in Platone*, 1988, Milán, Vita e & Pensiero; TH. A. SZLEZAK, *Platone e la scrittura della filosofia*, Milán, Vita & Pensiero, 1988; H. JOACHIM KRAMER, *Platonismus und hellenistiche Philosophie*, Berlín-Nueva York, 1971, tr. it, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milán, Vita & Pensiero, 1982, 4ª ed. 1993, con un valioso Apéndice editado por G. REALE, en el que se recogen, ordenan y traducen todos los textos platónicos relacionados con la enseñanza oral y transcritos por Aristóteles y Teofrasto, completando el volumen de Kramer, desde las páginas 335 a 417.

[382] *Convito, Fedone, Fedro, Repubblica.*

[383] *Teeteto, Parmenide, Sofista, Politico, Filebo, Timeo, Leggi*.

[384] G. REALE, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, 1° vol., *Antichità e Medioevo*, Brescia, La Scuola, 1983, pág. 120º

Ciertamente, Platón resuelve el problema del valor de los conceptos humanos con la doctrina de las Ideas, el llamado «idealismo» platónico, que nada tiene que ver con el idealismo moderno o inmanentista, según el cual es el pensamiento el que crea la realidad, y que se denomina más propiamente "realismo exagerado". Pues Platón sostiene que la fuente y los modelos de nuestros conceptos o ideas racionales son las Ideas puras del mundo suprasensible, que son la verdadera realidad, mientras que el mundo sensible y nuestros conceptos son una realidad aparente, una sombra o reflejo del mundo de las Ideas o Hiperuranio, que en lugar de ser demostrado racionalmente por él se presupone intuitivamente.

Aristóteles corrige a Platón con su realismo moderado, según el cual nuestras ideas son universales, pero tienen un fundamento en la realidad. Así mantiene ese contacto de la razón con la realidad, que no existe en Platón. John Reale observa con razón que "Aristóteles critica las Ideas y los Principios, pero intenta inclinarlos hacia nuevas direcciones" ([385]).

Ahora bien, si la Idea universal platónica que debe explicar las cosas sensibles (por ejemplo, el concepto de Hombre en abstracto debe explicar a Pedro, Pablo y Juan, que son hombres en lo concreto) está *fuera* de ellas, ¿cómo puede ser su naturaleza y esencia *intrínseca*? De hecho, la misma naturaleza del Hombre debe estar dentro de todos y cada uno de los hombres concretos y no fuera de ellos.

Este es el gran equívoco platónico: si el hombre concreto (Pedro, Pablo, Juan...) sólo puede explicarse por referencia a la Idea universal del Hombre en abstracto, que está fuera de los hombres concretos y *de la que*

---

[385] G. REALE, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, 1° vol., cit., pág. 127.

no se dan pruebas racionales, se corre el riesgo de un procedimiento al infinito tratando de vincular la Idea universal a un Principio supremo, que, como la Idea, *no se prueba racionalmente y con certeza*, sino que se presupone, se intuye míticamente, y así *ad infinitum*.

También Platón (*Parménides* 132 e-133 a) comprendió este "callejón sin salida" de su realismo exagerado o idealismo hipostatizado. La solución perfecta al problema nos la proporcionarán Aristóteles y sobre todo Santo Tomás, según los cuales el contenido de nuestros conceptos universales es real, mientras que la idea en sí no es real sino lógica y sólo se encuentra en nuestra mente y no en la realidad.

S. Santo Tomás critica explícitamente el realismo exagerado o el idealismo entificado de Platón y escribe: "*videtur in hoc Plato deviare a veritate/en esto Platón parece alejarse de la verdad*" (*S. Th*., I, q. 84, a. 1).

Algunos (véase Etienne Couvert) creen incluso que el pensamiento de Platón es intrínsecamente inicuo y falso, siendo un puro sistema gnóstico, maniqueo y esotérico en sentido estricto.

S. Agustín seguiría, por tanto, la filosofía platónica, que estaría en oposición diametral al aristotelismo y es presentado por ellos como opuesto a *Santo Tomás*, que a su vez es visto como un mero comentarista de Aristóteles en filosofía. En definitiva, Platón y Agustín son presentados por un lado y Aristóteles y Santo Tomás por otro en total oposición entre sí.

En realidad, Platón, a pesar de tener imprecisiones en su sistema filosófico (realismo exagerado, dualismo y excesiva devaluación de la materia,

se sirve del mito o del discurso mientras que Aristóteles se sirve del razonamiento especulativo y demostrativo), *abrió el camino a la metafísica* ([386]) *trascendente*. Ciertamente fue esclarecido por Aristóteles, a quien se atribuye el mérito de haber convertido la metafísica trascendente en científicamente filosófica al dotarla de una estructura lógica y demostrativa de manera rigurosa. Sin embargo, Aristóteles no es *el anti-Platón*, sino *el más allá de Platón*. Además, San Agustín no tiene un sistema filosófico propio, es sobre todo un teólogo que se sirvió del platonismo (también porque Aristóteles sólo fue plenamente conocido en el mundo cristiano a partir del siglo XIII) para exponer su sistema teológico y refutar los errores contra la recta doctrina. Por último, Santo Tomás no sólo no es adversario de Platón (habiendo tomado de él algunos conceptos, por ejemplo "participación" e intención metafísica) y de San Agustín (a quien cita con reverencia incluso cuando discrepa de su pensamiento), sino que tiene su propia filosofía (la metafísica del ser como acto último[387]), que supera a la de Aristóteles, que se detiene en las esencias.

---

[386] Metafisica viene del griego: *tà metà tà physikà*/ más allá del mundo físico o sensible. Cfr. C. GIACON, *I primi concetti metafisici: Platone, Aristotele ...,* Bolonia, 1968, L. STEFANINI, *Platone,* 2 vol., Padua, Cedam, 1949; M. F. SCIACCA, *Platone,* 2 vol., Milán, Marzorati, 1967; A. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon,* París, 1975.

[387] "*El ser es la realidad más perfecta*, […] *la actualidad de todas las cosas y de las formas mismas*" (*S. Th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3). "*El esse es el acto de todo acto y la perfección de toda perfección*" (*De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9). "*La esencia no sería nada si el ser no la hiciera así*" (*De Pot*., q. 3, a. 5, ad 2). El ser es "el acto final y la perfección de toda esencia" (*Contra Gent*., l. I, cc., 38, 52-54; *S. Th*., I, q. 50, aa. 2-3; *De ente et esencia*, c. "Entre todas las cosas, el ser es el más perfecto (*esse est inter omnia perfectissimum*). […]. El ser es actualidad de todo acto y, por tanto, perfección de toda perfección" (*De pot*., q. 7, a. 2, ad 9). "El ser es el acto último o perfectivo, en el que todos pueden participar, mientras que el ser no participa de nada. El ser es participado

En el platonismo, las Ideas tienen un valor ontológico, real y metafísico y no un valor lógico con fundamento en la realidad. No son conceptos de la mente humana o de la razón, sino realidades subsistentes y existentes en sí mismas. Las ideas son el mundo real, las cosas sensibles son sólo una apariencia o sombra de la realidad.

La primera doctrina de Platón sobre las Ideas, expresada en los *Diálogos de su madurez* ([388]) y aún no revisada por los *escritos de su vejez* ([389]) y su *enseñanza oral*, fue derribada por Aristóteles, que la consideró, con razón, una duplicación inútil y arbitraria del mundo físico.

Aristóteles y Platón

Ciertamente Aristóteles es el genio de la precisión, de la lógica, de la sistematicidad, que logra ordenar lo que en Platón aún no está bien definido, pero no hay que olvidar que Platón, aunque también es poeta, místico, contemplativo y fino erudito, no carece de rigor racional, sistematicidad y estructura metafísica, aunque no alcanzó la indudable perfección de Aristóteles.

En lo que respecta a la metafísica, el *primer padre* es Platón y su *perfeccionador* Aristóteles, que a su vez será sublimado por Santo Tomás de Aquino "más allá del cual sólo existe la visión beatífica". En Platón hay elementos de metafísica religiosa y mitológica. Aristóteles eliminó toda

---

y no participante (*Ipsum esse est actus ultimus, qui partecipabilis est ab omnibus; ipsum esse autem nihil participat*)" (*De anima*, q. 6, a. 2); "El ser es la más perfecta de todas las cosas, ya que es acto de todo ente y de toda forma o esencia. Por tanto, el ser es al ente tal como el recibido o participado es al recipiente o participante" (*S. Th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3).

[388] *Convito, Fedone, Fedro, Repubblica.*

[389] *Teeteto, Parmenide, Sofista, Politico, Filebo, Timeo, Leggi.*

mezcla de *mito o discurso* y *lógica demostrativa*. Platón tiene el mérito de haber buscado la causa de la contingencia en lo metasensible ("*tà metà tà physikà*/lo que viene después de la física o naturaleza sensible"), aunque (sobre todo en los *Diálogos de su madurez* ([390]), en los que expone su primera doctrina de las Ideas) aduce el argumento de la *reminiscencia* como prueba de la existencia del mundo de las Ideas, que según él es la causa del sensible. En efecto, el hecho de que *los hombres posean ideas o conceptos racionales, que no derivan de los sentidos ni de la experiencia, significa que los han experimentado en una vida anterior, a saber, en el mundo de las Ideas o Hiperuranio*.

Es precisamente a la luz de la doctrina de las Ideas como Platón elabora su psicología o antropología metafísica: *el hombre es sólo alma*, el cuerpo es una prisión para el alma, que debe liberarse de ella. Así, al menos en los escritos de su madurez, revisitados en los de su vejez ([391]), Platón conserva un cierto *dualismo*, que será criticado y eliminado por Aristóteles. Así se puede decir que *su intención metafísica y ultrasensible es genial*, aunque *su procedimiento para demostrarla siga siendo débil y discutible*, al menos en los escritos de la madurez, corregidos *en parte* por los de la vejez y la enseñanza oral. Si no es correcto devaluar totalmente a Platón, tampoco lo es ponerlo a la altura de Aristóteles porque allanó el camino para que este último acertara en su dirección hacia la metafísica, aunque el camino y el método empleados para llegar a ella sean imperfectos y en algunos casos deficientes.

Puede decirse, por tanto, que *materialmente* la metafísica tiene su origen en Platón, pero *formalmente* es completada y corregida por Aristóteles

---

[390] *Convito, Fedone, Fedro, Repubblica.*

[391] *Teeteto, Parmenide, Sofista, Politico, Filebo, Timeo, Leggi.*

como ciencia filosófica orgánicamente estructurada. Finalmente, será sublimada hasta la cúspide de la capacidad de la razón humana por Santo Tomás con la doctrina del ser como acto último de toda esencia. Más allá de Santo Tomás está la Revelación sobrenatural y frente a él la nada del nihilismo filosófico donde todo se hunde y se disuelve.

Aristóteles criticó la doctrina de las Ideas de Platón en su *Metafísica* (lib. I, pág. 991, columna a, líneas 1-21; lib. VII, 1031 a, 31-1033 b, 29), pero el propio Platón la había corregido parcialmente en el *Parménides* y en el *Sofista* y sobre todo en su enseñanza oral (para la enseñanza oral de Platón véase Hans Joachim Kramer, *Platonismus und hellenistiche Philosophie*, Berlín-Nueva York, 1971, tr. it, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milán, Vita & Pensiero, 1982, 4ª ed. 1993, con un valioso *Apéndice* editado por G. Reale, en el que se recogen, ordenan y traducen todos los textos platónicos relativos a la enseñanza oral y transcritos por Aristóteles y Teofrasto ([392]), completando el volumen de Kramer, desde las páginas 335 a 417) a la

[392] Teofrasto de Ereso (373-287 a.C.) fue discípulo de Platón, a su muerte siguió a Aristóteles al Liceo, donde se convirtió en su alumno favorito, heredero y custodio de su biblioteca y sucesor en la dirección del Peripato desde el 323 hasta el 284 a.C. C.; su producción fue impresionante, pero poco queda de ella, en su *Metafísica* resume la doctrina escrita y oral de Platón en la Academia. DIÓGENES LAERCIO (siglo III d.C.) en su obra *Raccolta delle vite e delle opere dei filosofi* ha elaborado una lista de las obras de Teofrasto, que ha sido reconstruida recientemente por O. REGENBOGEN, *Theophrastos*, Suppl. VII, 1940, col. 1363 y sig., en *Realenzycopladie der classichen Altertumswissenschafth*, Pauly-Wissowka-Kroll; la única edición completa de las obras de Teofrasto es la de F. WIMMER, *Theophrasti Eresii Opera, quae supersunt, omnia*, París, 1866; Frankfurt, 1964. En cuanto a los fragmentos de su *Metafísica*, cf. G. REALE, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica. Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della "Metafisica"*, Brescia, La Scuola, 1964; véase también E. BARBOTIN, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophrast*, Lovaina-París, 1954; G. MOVIA, *Anima e intelletto. Ricerche sulla*

luz de la doctrina de los Principios, como reconoce el propio Aristóteles (*Metafísica*, lib. I, cap. 6, 988 a 9-14). Ahora bien, lo que Aristóteles quería no era la destrucción del platonismo, sino la construcción de una metafísica sobre bases más sólidas que las platónicas, correspondientes a la experiencia y racionalmente irrefutables. En efecto, la doctrina de los Principios es una duplicación de las Ideas e implicaría, por tanto, un proceder infinito o al menos un alargamiento innecesario, que Aristóteles no quería mantener, por la vía hacia lo Trascendente.

En cuanto a las Ideas, Platón *en sus escritos* las presentó *como causas formales* del mundo sensible (sin embargo, en los escritos de su vejez, especialmente en *Parménides* y en *Timeo*, Platón hace una revisión crítica de la doctrina de las Ideas presentadas en sus escritos de madurez como *formas extrínsecas o causas* y *modelos ejemplares*). Pero Aristóteles niega con razón que las Ideas puedan ser causas formales intrínsecas del mundo y replica que las Ideas no pueden constituir la forma o sustancia de las cosas si están fuera de ellas. A lo sumo podrían ser causas formales extrínsecas o modelos de las cosas de este mundo, pero nunca forma o sustancia intrínseca.

Ahora bien, *en los últimos Diálogos* de Platón (*Timeo* 29 e-30 b; *Parménides*) las Ideas *se comparan precisamente a las formas extrínsecas o causas ejemplares* y a los modelos mediante los cuales el Demiurgo produce el mundo sensible, del mismo modo que un pintor contempla un paisaje y luego, inspirándose en ese modelo, pinta ese paisaje sobre el lienzo. Las

---

psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo, Padua, 1968; I. M. BOCHENSKI, *La logique de Théophrast*, Friburgo (CH), 1947.

Ideas, en los escritos posteriores de Platón, ya no son causas formales intrínsecas, sino que son *los modelos o la causa formal extrínseca a imitación de la cual se hacen las cosas del mundo sensible*.

Incluso *en la enseñanza oral* de Platón, la teoría de las Ideas no es la explicación última de las cosas sensibles. De hecho, como explica el propio Aristóteles en su *Metafísica* (Libro I, cap. 6, 988 a 9-14), Platón recurre a los Principios primeros y supremos, que son superiores a las Ideas y que unifican las Ideas, y por tanto son la razón de ser de la realidad sensible. Sabemos con certeza que Platón, en su enseñanza oral recibida del propio Aristóteles y puesta por escrito en forma de resumen en su *Metafísica* (lib. I, cap. 6, 988 a 9-14), situaba los Principios como fundamento último y supremo de las Ideas.

Sin embargo, Aristóteles objeta *que los Principia son una duplicación de las Ideas* y su doctrina implicaría un proceder hasta el infinito.

Además, Platón enseñó con razón que para explicar el mundo sensible sigue siendo necesario algo o alguien más: el *Demiurgo* o *Principio eficiente*, el cual transfunde o arroja el mundo de las Ideas al mundo sensible. El Demiurgo es la causa eficiente y personal (inteligente y libre) del mundo sensible, que como todo efecto necesita una causalidad eficiente para explicar su génesis. *El Demiurgo*, sin embargo, *no es una causa eficiente incausada, creadora ex nihilo*. Sin embargo, en esto Platón supera a Aristóteles, el cual sólo asigna causalidad final y no eficiente al Motor Inmóvil. Según Aristóteles (*Física*, lib. III) el primer Motor Inmóvil mueve todo permaneciendo totalmente inmóvil. Por tanto, atrae moralmente hacia sí a las demás cosas, como objeto de amor, y no las produce física y realmente en el ser como causa eficiente. De ahí que el Motor Inmóvil aristotélico sea "Pensamiento del Pensamiento" y no actúe eficazmente *ad extra* sobre el mundo.

En cambio, para Santo Tomás Él mueve eficientemente creando de la nada, no es movido, y finalmente atrae todo hacia Sí como objeto de amor y Bien supremo ([393]).

Aristóteles no es un antiplatonista puro porque conserva la intención de establecer una "filosofía primera" o metafísica y también conserva los mismos objetivos que Platón: el descubrimiento de las causas verdaderas, las razones últimas del mundo sensible. Lo que le diferencia de Platón es que parte de la base, es decir, de la experiencia sensible para llegar al mundo suprasensible. Pero ni siquiera es un empirista puro que se detiene sólo en el mundo experiencial y fenoménico, es un verdadero metafísico que desde los sentidos llega a lo inteligible, es decir, a la metafísica trascendente, como también había hecho Platón, de un modo menos exacto y sistemático. Así, Aristóteles, al replantear y corregir los puntos débiles de la metafísica de Platón, la hizo más sólida y le dio razones irrefutables ([394]).

Para Platón, la filosofía supone 1º) la ascensión a lo Absoluto y a lo Trascendente; 2º) la imitación y asimilación de lo divino para implicar a otros hombres en dicha imitación (*República*, VII, 516 ss.). Platón añade que lo Trascendente o lo metasensible es "*el ser que siempre es y nunca cambia*. Por eso el filósofo es el amante de la ciencia de la *totalidad del ser*" (*República*, VI, 485 ss.). Así pues, no es correcto reducir la filosofía platónica a un mero "idealismo" o "realismo exagerado". De hecho, *no escapó a*

---

[393] S. TOMMASO D'AQUINO, *In III Phys. Arist*., lect. 2., n. 285, *S. Th*., I, q. 63, a. 3; *S. c. Gent*., II, c. 16, n. 935.

[394] Cfr. G. REALE, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della "Metafisica" di Aristotele*, Milán, Vita & Pensiero, 1961; ID., *Storia della filosofia antica*, Milán, Vita & Pensiero, vol. II, 1988; ID., *Introduzione a Aristotele*, Bari, Laterza, 1982; W. JAEGER, *Aristotele*, Firenze, La Nuova Italia, 1964.

Platón la dimensión ontológica de la filosofía, que se convertiría en el caballo de batalla de Aristóteles. En efecto, ya según Platón, "el filósofo debe tener una mente que posea *la contemplación para siempre de todo ser*" (*República*, VI, 486 a).

Aristóteles especifica aún más marcadamente en sentido ontológico la totalidad de la realidad (también sensible y no sólo metasensible) como objeto de la filosofía y dice que es "*el ser en cuanto ser*" (*Metafísica*, IV, 3, 1005 a 32 ss.), es decir, el *ser en general* o indeterminado (mientras que Santo Tomás le supera añadiendo que el *ser determinadísimo* o como *acto y perfección última de toda otra perfección* es la cumbre y objeto de la filosofía). Por eso "La filosofía platónica y aristotélica puede definirse como la *contemplación de todo el ser*" ([395]).

Para Platón, sin embargo, la verdadera realidad y el ser sólo pertenecen al mundo metasensible o inteligible; es más, considera que el Uno es la cumbre de la realidad (*República*, VI, 509 b 9) por encima del ser (metafísica del uno o *henología*[396]). Ahora bien, Aristóteles no sólo considera también el mundo sensible y material como verdadera realidad (*Metafísica*, XIV, 2, 1008 b 35-1089 b 4), aunque subordinada al mundo espiritual e inteligible, sino que invierte la escala de valores: absorbe lo Uno en el Ser y niega la superioridad de lo Uno sobre el Ser (*Metafísica*, IV, 2, 1003 b 22-32). Para el Estagirita, el uno y el ser convergen ("*ens et unum convertuntur*"), por lo que el Uno no es algo más allá o más del ser, sino que es "ser uno" o indiviso en sí mismo y distinto de todo otro. En efecto, antes de "ser uno" hay que "ser". El ser tiene como carácter esencial la unidad, la verdad, la belleza, la

---

[395] G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, vol. 9, *Assi portanti del pensiero antico e lessico*, Milán, Bompiani, 2004, pág. 43.
[396] Cfr. W. BEIERWALTES, *Pensare l'Uno*, Milán, Vita & Pensiero, 1991

bondad (*Metafísica*, IV, 2, 1003 b 32-33; IV, 2, 1004 b 5-6). El uno viene reducido a la sustancia y ésta a ser. La posición de Platón: "*una cosa en cuanto es una, por consiguiente es*" (*Timeo*, 27 d-28 a; *República*, V, 476 e-477 b) se invierte con Aristóteles: "*una cosa en cuanto es, por consiguiente es una*» (*Metafísica*, IV, 2, 1005, a 14-18).

Conviene precisar que la *henología* o *metafísica del uno* es un concepto iniciado por Platón, pero llevado a término principalmente por los neoplatónicos (Proclus, Plotino, Porfirio, Giamblicus).

Según G. Reale ([397]) y G. Movia ([398]), Platón en el *Sofista* allanó el camino ontológico (*metafísica del ser común o genérico*) a Aristóteles superando él mismo la *henología* o *metafísica del uno*, ontología metafísica llevada a término por Aristóteles y sublimada por Santo Tomás (*metafísica del ser como acto último de toda perfección*) ([399]). Por tanto, la ontología o filosofía del ser se ha convertido en la única forma verdadera de la metafísica platónica, aristotélica y tomista ([400]).

No hay que olvidar que la metafísica aristotélica se basa en la de su maestro y la corrige. El tronco, por bello que sea, no debe ni puede despreciar sus raíces, por feas que sean. Pues sin ellas tampoco sería él. Aristóteles mantiene la "*Segunda Navegación*" platónica para llegar más allá de lo sensible. Sin embargo, introduce en ella cuatro cambios muy importantes: 1º)

---

[397] *Storia della filosofia greca e romana*, cit., vol. 9, p. 62.

[398] *Apparenze, Essere, e Verità. Commentario storico-filosofico al "Sofista" di Platone*, Milán, Vita & Pensiero, 1991.

[399] *Storia della filosofia greca e romana*, cit., vol. 9, pág. 64.

[400] La metafísica tomista se apoya en tres pilares: 1º) el *ser* como el *acto último de todo acto*, de toda sustancia y como la perfección de toda perfección, leída a la luz de la *analogía*; 2º) el principio de *participación* leído a la luz de la causalidad eficiente creadora; 3º) el *ente* como *esencia que recibe el ser* y lo limita.

en cuanto al *método*, Aristóteles parte de la base, de los fenómenos, y luego refuta las opiniones contrarias llegando a una única solución cierta. En definitiva, abandona el filosofar como investigación continua y discurso o "diálogo" siempre abierto; 2º) en cuanto al *objeto*, Aristóteles no se ocupa de las Ideas platónicas (aunque estén vinculadas al mundo de los Principios), sino que estudia el ser como objeto accesible a todos e inmediatamente verificable: el ser en cuanto ser; Platón, en cambio, dio un salto brusco hacia el mundo suprasensible con el resultado de no haber demostrado con certeza comprobable y racional, sino que sólo describió intuitiva y míticamente su existencia y necesidad; 3º) en cuanto a la *meta*, Aristóteles llega a un primer motor inmóvil que lo mueve todo y más allá del cual no hay nada, mientras que Platón, después de haber alcanzado el mundo de las Ideas, se había visto obligado a recurrir al mundo de los Principios en su enseñanza oral; 4º) en cuanto al *estilo*, Aristóteles es sobrio, tranquilo, rigurosamente científico, preciso hasta el más mínimo detalle, mientras que Platón es sobre todo (pero no sólo) lírico, poético, mítico, místico/religioso. En Aristóteles "falta el encanto místico y religioso, al que el ala poética de Platón dio particular relieve y alcanzó una bella resonancia, pero esto está fuera de la esfera estrictamente filosófica y es algo que se añade a ella" ([401]).

Aristóteles elabora un sistema filosófico dotado de todas las definiciones de los conceptos que utiliza para llegar de lo sensible a lo metafísico. Hay, pues, muchas diferencias entre Aristóteles y Platón, pero hay una coincidencia sustancial de intenciones y resultados: 1º) la realidad consta de dos niveles: el mundo sensible, corruptible, material y transitorio, y el mundo

---

[401] G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Milán, Vita & Pensiero, vol. II, 1988, pág. 396.

inteligible, inmaterial e incorruptible. Este último es la razón de ser, explicación y causa del primero; 2) Aristóteles criticó, y con razón, la doctrina de las Ideas y Principios como *una extensión y duplicación innecesaria que corre el riesgo de proceder ad infinitum*, no suficientemente sólida y demostrable desde la experiencia, pero llegó al mundo suprasensible al que también apuntaba Platón, visto y demostrado, sin embargo, desde una perspectiva rigurosa y científicamente filosófica ([402]).

En resumen, se puede concluir que Aristóteles criticando al platonismo en ciertos aspectos (Ideas y Principios como duplicados de las Ideas) lo corrigió a partir de una falta de demostración racionalmente intachable, también porque estaba mezclado de mito y lirismo, y lo fundamentó sobre una base más sólida utilizando argumentos más probados, un lenguaje preciso y un método riguroso. Aristóteles definió, analizó, distinguió, clasificó y sintetizó todo en el campo metafísico (aunque se detuvo en la sustancia sin llegar al ser como acto último de todo acto y perfección, como hizo más tarde Santo Tomás[403]).

S. Agustín y Platón, Santo Tomás y Aristóteles

a) Agustín y el platonismo

El joven Agustín se acercó a la filosofía maniquea y al escepticismo, pero la filosofía del Agustín maduro o la de San Agustín es esencialmente

---

[402] G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Milán, Vita & Pensiero, vol. II, 1988, pág. 392.

[403] Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità in san Tommaso d'Aquino*, Turín, Sei, 1939; ID., *Il concetto di partecipazione*, Milán, Vita & Pensiero, 1961; S. VANNI-ROVIGHI, *Introduzione a S. Tommaso*, Bari, Laterza, 1981.

la de Platón y Plotino. Esto del platonismo, escribe Battista Mondin (profesor emérito de filosofía tomista en la Pontificia Universidad Urbaniana), "fue una opción definitiva, en la que mantendrá la fe por el resto de su vida, incluso después de su conversión al cristianismo. En sus últimos escritos siguió afirmando que pertenecía al 'partido de los platónicos'. [...]. Sin embargo, los platónicos [no Platón, que vivió antes de Cristo] rechazaban la doctrina cristiana de la Encarnación del Verbo, y ésta fue la razón que impidió a Agustín adherirse plenamente al platonismo" ([404]).

Incluso en sus últimas obras: las *Retractaciones*, escritas en 428, es decir, dos años antes de su muerte, Agustín nunca renegó de su platonismo filosófico ([405]).

Sin embargo, tomó prestada del platonismo la doctrina de la *iluminación*, según la cual la sensación es tan débil cognitivamente que el conocimiento racional no pasa por los sentidos ni siquiera por la reminiscencia de Platón, ya que el cristianismo excluye la preexistencia de las almas. Por ello, Agustín sustituye la reminiscencia por la especial iluminación divina, es decir, "Dios es la luz por la que el alma es iluminada para todo conocimiento" (*De Genesi*, XII, 59).

No es, pues, exacto presentar (véase Etienne Couvert) a Platón como un gnóstico maniqueo y radical y a San Agustín como un teólogo ortodoxo, pero viciado por una filosofía errónea, es decir, el platonismo, que está en

---

[404] B. MONDIN, *Storia della metafisica,* Bolonia, ESD, 1989, 2° vol., *Agostino d'Ippona, pág.* 150; ID., *Il pensiero di Agostino,* Roma, 1988; E. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale,* Brescia, 1947; A. GUZZO, *Agostino e Tommaso,* Turín, Edizioni Filosofiche, 1958.

[405] Cfr. G. REALE, *I problemi del pensiero antico,* 2 vol., Milán, Vita & Pensiero, 1971; A. MASNOVO, *S. Agostino e S. Tommaso. Concordanze e sviluppi*, Milán, Vita & Pensiero, II. ed., 1950.

total oposición con la filosofía aristotélica/tomista, un platonismo del que Agustín se retractaría dos años antes de su muerte en sus *Retractationes*.

S. Agustín, más que un filósofo con un sistema propio consumado, es un teólogo y un teólogo cristiano, que utiliza el platonismo para defender la ortodoxia cristiana ("*credo ut intelligam, intelligo ut credam*") [creo para entender, entiendo para creer – ndt]. Su teología le lleva a distanciarse de los platónicos no en lo que se refiere a la metafísica, sino en lo que se refiere a los fines últimos (*soteriología*). En efecto, los platónicos reivindicaban la salvación por la sola razón, por el desprendimiento de las cosas de este mundo y por las solas fuerzas naturales. El cristianismo, en cambio, considera que la naturaleza es insuficiente para salvar al hombre, que necesita la gracia y la redención. San Agustín se convirtió al cristianismo y puso todas sus fuerzas en el estudio de la doctrina cristiana y en la refutación de los errores dogmáticos, especialmente el donatismo y el pelagianismo, sin formar un sistema filosófico propio, manteniendo la metafísica de Platón como punto de referencia en lo que no entra en conflicto con el dogma cristiano (especialmente el del Verbo encarnado).

Agustín fue el primero en resolver positivamente el problema del mal como privación del bien en su polémica contra los donatistas; lamentablemente mantuvo la errónea concepción dualista del hombre como sola alma unida accidentalmente al cuerpo; demostró la existencia de Dios partiendo de la contingencia de las cosas para llegar a un Ser absolutamente necesario, por el orden del mundo para remontarse a un primer Ordenador supremo.

Desarrolla particularmente la participación platónica y le añade la doctrina de la creación a partir de la nada. Todo lo que existe por participación tiene su razón de ser o causa eficiente en lo que es por esencia. Así, el mundo sensible es una realidad que existe por participación y es causada por el Ser

por esencia o Dios. Junto a la participación platónica, Agustín sitúa la creación ex nihilo, la doctrina de la analogía aristotélica, evitando los escollos del panteísmo y del emanatismo neoplatónico, y la doctrina de la persona como "sujeto inteligente y libre" ([406]).

El mérito principal del supremo de los Padres de la Iglesia es haber dado a la teología cristiana una fuerte expresión racional tomada de Platón. Por eso se ha escrito que "San Agustín platonizó el cristianismo", pero es aún más exacto decir que cristianizó a Platón, es decir, que se sirvió de la filosofía platónica para la profundización especulativa y racional de la fe: *Fides quaerens intellectum et intellectus quaerens Fidem*/la Fe que busca una explicación racional de sus fundamentos y el intelecto humano que busca en la Fe y en la Revelación sobrenatural la respuesta a las preguntas últimas, que superan a la sola razón natural.

b) Santo Tomás y el aristotelismo

Las fuentes filosóficas de Santo Tomás son principalmente Aristóteles, pero también Platón, Pseudo-Dionisio, Agustín, Avicena y Averroes. No se puede negar la presencia de la filosofía de Platón en el Aquinate. De hecho, la cuarta vía tomista para demostrar la existencia de Dios se funda toda ella en el *concepto de participación* y conduce a la "Causa Primera increada" de todo efecto finito. Así, el Angélico tomó lo mejor de Platón y no sólo de

[406] Cfr. E. GILSON, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, París, Vrin, III ed., 1949; M. F. SCIACCA, *S. Agostino, la vita, l'opera, l'itinerario della mente*, Brescia, Morcelliana, 1949; A. TRAPÈ, *S. Agostino*, Fossano (CN), ed. Esperienze, 1976.

Aristóteles, corrigió a Platón a la luz de Aristóteles y perfeccionó a este último con la metafísica del ser como "*actus essendi*", que es superior a la metafísica aristotélica de la sustancia ([407]).

Santo Tomás trasciende a Platón, que sólo llegó al esencialismo de la "*idea*", del mismo modo que trasciende a Aristóteles, que se detuvo en el esencialismo de la "*forma*" y de la "*sustancia*", las cuales presentó sin referencia al verdadero ser, que las perfecciona y ultima. Es Santo Tomás quien trasciende a estos dos filósofos al elevar a la cumbre del ser como acto que perfecciona la idea y la sustancia lo que es válido en ambas direcciones (cf. *De Subst. sep.*, c. 3). Hay que distinguir, pues, el tomismo genuino del esencialismo del platonismo y del aristotelismo para hacerlo emerger en su genialidad original como acto del ser, perfección última de toda forma. *El Aquinate combina platonismo, agustinismo y aristotelismo en una síntesis suprema: la metafísica del ser como acto supremo de toda esencia*.

Puede decirse que, así como Aristóteles precisó, corrigió y perfeccionó a Platón sin destruirlo, Santo Tomás sistematizó la Patrística, que alcanzó su apogeo en San Agustín, sin contradecirla.

---

[407] Ver C. FABRO, *Partecipazione e causalità in san Tommaso d'Aquino*, Turín, Sei, 1939; ID., *Il concetto di partecipazione*, Milán, Vita & Pensiero, 1961.

Tradición oral y escritos de Platón

La Escuela de Tubinga de la segunda mitad del siglo XX, con los profesores Hans Joachim Kramer ([408]) y Giovanni Reale ([409]) (que, al tiempo que enseñaba en la Universidad Católica de Milán, se especializó en filología clásica en Tubinga), sostiene que Platón nos transmitió su filosofía a través de los *Diálogos escritos* y también de una *enseñanza oral* impartida a sus alumnos en la Academia (que fue transcrita por sus discípulos, especialmente Aristóteles ([410]) y Teofrasto ([411]), que la relataron y resumieron en su *Metafísica*).

Los dos estudiosos citados sostienen que la *doctrina metafísica de Platón* está contenida en las conferencias orales que dio a sus alumnos y que la metafísica de Platón tiene primacía sobre su filosofía práctica (ética individual y social o política). Sin embargo, la metafísica es la madre de la moral. De hecho, Platón ([412]) (*Theaetetetus*, 173 d-174b; *Repubblica* V, 475 e) y Aristóteles ([413]) (*Protreticus*, fr. 11) enseñan que *la metafísica no es pensamiento abstracto, sino que debe afectar profundamente a la vida práctica y*

---

[408] H. J. KRAMER, *Platonismus und hellenistiche Philosophie*, Berlín-New York, 1971, tr. it., *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milán, Vita & Pensiero, 1982, IV ed. 1993, con un precioso *Appendice* editado por G. Reale, en el que se recogen, ordenan y traducen todos los textos platónicos relativos a la enseñanza oral y transcritos por Aristóteles y Teofrasto, que completan el volumen de Kramer, de las páginas 335 a 417.

[409] Milán, Vita & Pensiero, XVII ed., 1996.

[410] *Metafisica*, lib. I, cap. 6, 988 a 9-14

[411] *Metafisica*, 6 b 11-16.

[412] Cfr. A. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, París, 1975.

[413] M. DE CORTE, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, París, 1934; P. SIWEK, *La psycophysique humaine d'après Aristote*, París, 1930; M. GRABMANN, *Interpretazioni medievali del «Nous poietikòs»*, Padua, 1965.

moral individual y social. Así, el verdadero filósofo, para Platón y Aristóteles, no sólo debe tener conocimientos, sino también una forma de vida moralmente correcta, es decir, una coherencia entre pensamiento y práctica.

Platón escribe que la contemplación de lo ultrasensible debe llevar al filósofo a comprometerse en "hacerse semejante a lo divino" (*República*, VII, 517 c) y también debe tratar de hacer que el Estado, en la medida de lo posible, sea ordenado y divino, es decir, estructurado según la virtud moral (*República*, VI, 500, c-d). La vida moral depende, pues, de la contemplación, y el hacer es tanto más virtuoso cuanto más se ha contemplado.

Aristóteles retoma varios de estos temas morales platónicos tanto en el *Protréptico* (fr. 13) como en la *Ética de Eudemia* (IV) y proclama que la contemplación de Dios constituye el criterio de referencia para la vida práctica. Como se puede apreciar, hay una influencia nada desdeñable de Platón sobre Aristóteles y un avance en la dirección de la metafísica del ser ya en Platón.

Giovanni Reale, filólogo e historiador de la filosofía clásica en la Universidad Católica de Milán y uno de los mayores expertos en Platón, ha colaborado en la edición crítica de muchas obras de Platón y Aristóteles, las ha traducido al italiano, las ha comentado y ha examinado todo el material (especialmente en Aristóteles y Teofrasto) que contiene la transcripción de la enseñanza oral y metafísica de Platón. Reale demuestra, entre citas en mano, que la doctrina de los Principios, enseñada oralmente por Platón y transcrita por Aristóteles y Teofrasto, al mismo tiempo que alarga el camino hacia lo Trascendente (añadiendo el mundo de los Principios al de las Ideas) da a la doctrina de las Ideas, que se encuentra en los escritos de Platón, una sistematicidad y completitud que, de otro modo, faltarían radicalmente en la filosofía platónica y la harían casi opuesta a la de Aristóteles.

El mismo Platón en el *Fedro* (278 b-e) y en la *Lettera VII* concede gran importancia a su enseñanza oral dada a los estudiantes de la Academia. En la enseñanza oral, que está "viva", se puede dar mucho más que en la simple escritura, que es letra muerta, que siempre hay que explicarla e interpretarla. De ahí que la doctrina platónica más importante o los principios de su metafísica se encuentren principalmente, pero no exclusivamente, en su enseñanza oral.

La doctrina de las Ideas (contenida en los escritos de Platón) no es lo mismo que los Principios primeros y supremos (de los que habla Platón en su enseñanza oral). Los Principios están por encima de las Ideas que se derivan de ellos. Los Principios son el Uno y la Díada o la Forma y la Materia, como principio que los multiplica y diferencia la Forma o el Uno en las cosas sensibles.

Así, Platón es realmente el fundador de la metafísica clásica y no es el filósofo de un cierto "idealismo" dualista, mitológico, tendencialmente gnóstico, teóricamente indeterminado, no preciso e incompleto como algunos han creído.

La metafísica platónica

Platón *vuelve de lo sensible a lo metasensible* ("*tà metà tà physikà*"), llamado el mundo de las Ideas, que se caracterizan por la estabilidad e inmutabilidad frente a la inestabilidad y mutabilidad del mundo sensible. Con Platón, por lo tanto, dejamos el naturalismo inmanentista o el sensismo subjetivista de los sofistas y presocráticos para entrar en la metafísica trascendente. En efecto, las Ideas o Formas, al ser objetivas, estables e inmutables, tienen una *realidad ontológica* que no es afectada por el devenir y que no es relativa al sujeto.

Sabemos, sin embargo, que la teoría de las ideas no es la explicación última de las cosas sensibles. En efecto, como escribe Aristóteles en su *Metafísica* (libro I, cap. 6, 988 a 9-14), Platón recurre a los Principios primeros y supremos, superiores a las Ideas, que unifican las Ideas y, por tanto, son la razón de ser de la realidad sensible.

Hay dos Principios supremos: a) el *Uno* o el *Principio formal* (asimilado por Aristóteles a la Forma) y determinante; b) la *Díada* o el *Principio material*, potencial o indeterminado (asimilado por Aristóteles a la Materia), causa de la multiplicidad de los seres. Por lo tanto, las Ideas son producidas por el Uno como causa formal y por la Díada como causa material (véase Aristóteles, *Metafísica*, libro I, cap. 6, 988 a 9-14). Las ideas son, a su vez, la causa formal del mundo sensible y la díada actúa como causa material o principio de multiplicación.

Pero todavía se necesita algo o alguien para explicar el mundo sensible: el *Demiurgo* o *Principio eficiente*, que transfunde o rebaja el mundo de las Ideas al mundo sensible. El Demiurgo es la causa eficiente, personal (inteligente y libre) del mundo sensible, que como todo efecto necesita de una causalidad eficiente que explique su génesis. *Sin embargo, el Demiurgo en Platón no es una causa eficiente, incausada y creadora ex nihilo*.

Platón retoma la doctrina socrática sobre la existencia de *conceptos universales más nobles que las representaciones o imágenes sensibles*, que tienen un fundamento en la realidad y captan la naturaleza de las cosas sensibles. Sócrates, contra el escepticismo, enseñó que el hombre no sólo tiene un conocimiento sensible que no le engaña, sino que también tiene conceptos universales que superan el conocimiento puramente sensible. Los conceptos universales son ideas racionales que captan el carácter inteligible de

la cosa sensible y, por tanto, de la realidad. Por lo tanto, Sócrates es el fundador del realismo del conocimiento, seguido por Platón y perfeccionado por Aristóteles, porque para él los sentidos nos hacen conocer la realidad individual y los conceptos la universal o inteligible. Sin embargo, Sócrates, cuyo pensamiento es relatado por Platón en sus Diálogos, devalúa excesivamente el conocimiento sensible (realismo exagerado), que sólo puede ofrecer opiniones (*doxa*) y no certezas (*epistéme*), que sólo nos son proporcionadas por el conocimiento racional o intelectual. Además, Sócrates niega la abstracción de las ideas de las imágenes sensibles. Este es un grave defecto que Platón toma prestado de Sócrates y que nunca ha abandonado.

Platón, por lo tanto, trasciende tanto el nominalismo lógico como el mundo sensible y empíricamente experiencial al penetrar en un mundo *más allá de lo sensible*, es decir, *meta-físico*, trascendente, inmutable, pero se ve afectado por la influencia socrática y devalúa excesivamente todo lo que es sensible, material y fenoménico.

Simplificando, sin mistificar, podemos decir que Sócrates llega a lo inteligible, Platón lo perfecciona y llega al mundo ultrasensible de las Ideas y los Principios, Aristóteles progresa (corrigiendo su realismo exagerado) y llega a la sustancia y Santo Tomás sublima a Platón y a Aristóteles alcanzando la perfección última de toda sustancia que es el ser como acto último.

El paso del mundo físico o fenoménico y sensible al mundo metafísico o de las Primeras Ideas y Principios es el hilo rojo de la filosofía de Platón, que acompaña a todas sus especulaciones, por lo tanto metafísicas y trascendentes ([414]).

---

[414] Cfr. H. J. KRAMER, *Platonismus und hellenistiche Philosophie,* Berlín-New York, 1971; tr. it., *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei princìpi e*

Pero en aras de la verdad hay que decir que Platón da a los conceptos una realidad ontológica (realismo exagerado) y no sólo lógica con fundamento en la realidad (como más tarde explicará Aristóteles con su realismo moderado): para evitar el escepticismo naturalista exagera y hace real lo que sólo es lógico o mental.

Platón devaluó excesivamente el conocimiento sensible y la materia. Aristóteles lo corrigió enseñando que "*nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu*/nada entra en el intelecto si no pase primero por los sentidos". También enseñó que el hombre es "sinónimo de alma y cuerpo, forma y materia". La filosofía aristotélica parte de la observación de los hechos o de la experiencia sensible, luego se eleva a un sistema filosófico científico, que pone en teoría lo que ha encontrado en la práctica. Por otro lado, la doctrina platónica carece de esta base experimental, resultado de la observación de los hechos, que es indispensable en filosofía porque "*contra factum non valet argumentum*/ contra el hecho sensible el argumento teórico no es válido", en resumen, la teoría no puede contradecir la realidad bajo pena de falsedad. De hecho, la verdad es "*adaequatio rei et intellectus*/conformidad del intelecto con la realidad". Por lo tanto, el error es "*difformitas rei et intellectus*/discrepancia del intelecto con la realidad".

---

sulle dottrine non scritte di Platone, Milán, ed. IV, 1993; G. REALE, *Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milán, Vita & Pensiero, 1982, ed. XVII, 1996; ID., *Storia della filosofia antica,* 5 vol., Milán, Vita & Pensiero, ed. VI, 1988, vol. II, *Platone e Aristotele*; ID., *Storia della filosofia greca e romana*, 10 vol., Milán, Bompiani, 2004, vol. III, *Platone e l'Accademia antica*; M. D. RICHARD, *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation de Platon et du platonisme,* París 1986.

El mismo Platón en su breve autobiografía filosófica contenida en el *Fedón* (98 b-101 d) explica que abandonó la escuela naturalista e inmanentista de los presocráticos, que se detenía en este mundo sensible interpretado subjetivamente, y también la de Sócrates, que había centrado su especulación en el hombre solo, para lanzar el barco de su pensamiento hacia una "*Segunda Navegación*", es decir, hacia lo metasensible.

El término "*Segunda Navegación*" es una metáfora que Platón deduce del lenguaje marinero, que significa como "*Primera Navegación*" la que se realiza bajo la presión del viento y como "*Segunda Navegación*" la que se realiza remando cuando el viento cesa. Fuera de la metáfora, la "*Primera Navegación*" según Platón es la de los filósofos naturales presocráticos, que usan solo la sensación y estudian solo el mundo físico o sensible. La "*Segunda Navegación*" es la del propio Platón a través de los remos del razonamiento (aunque todavía mezclado con un sistema mitológico y lírico-poético), de los conceptos racionales, así como de las sensaciones físicas, para llegar a lo suprasensible, el mundo de las Ideas, es decir, la metafísica ([415]). Con la "*Segunda Navegación*" comienza la metafísica platónica desarrollada en dos fases: 1º) escrita en el *Fedón* (98 b) y concierne al mundo de las Ideas; 2°) desarrollado en la enseñanza oral sobre los Principios Supremos.

La "*Segunda Navegación*" platónica marca el nacimiento de la metafísica trascendente de la sustancia y la derivación de la filosofía naturalista, sensible e inmanentista de los presocráticos y los sofistas.

---

[415] Cfr. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte",* Milán, Vita & Pensiero, 1984, ed. XVII, 1996, págs. 147 y sig.

Para Platón, más allá de este mundo sensible, hay otro mundo superior: el de las Ideas, única causa y explicación verdadera del mundo sensible.

Giovanni Reale escribe con razón que la *Segunda Navegación* "constituye una conquista que marca, en cierto sentido, *la etapa más importante de la historia de la metafísica*. De hecho, todo pensamiento filosófico estará condicionado, exclusivamente, por esta distinción. […]. Es sólo después de la *Segunda Navegación* de Platón que podemos hablar de *lo corpóreo y lo incorpóreo, lo sensible y lo suprasensible, lo empírico y lo meta-empírico, lo físico y lo suprafísico*. […]. La filosofía ha ganado el mundo inteligible, la esfera de las realidades que no son sensibles, sino sólo inteligibles" ([416]). Aunque Platón carezca de la sistematicidad y el rigor propios de Aristóteles y que hacen que el edificio metafísico sea sólido y estable.

De las Ideas a los Principios

a) Las Ideas

El mundo de las Ideas es llamado por Platón el lugar supra-celestial (Hiperuranio) y del pensamiento. Las Ideas se convierten en los *valores supremos*: el bien, la verdad, el ser, la belleza, la justicia. Son definidas por Platón como figuras, formas y esencias, es decir, la belleza misma, la bondad en sí misma, el ente que es, lo bello en oposición a las cosas bellas, el ser en oposición a los entes existentes.

---

[416] *Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milán, Vita & Pensiero, ed. XVII, 1996, pág. 153.

La naturaleza de las Ideas es ética (buena, bella, justa, santa) y también metafísica (ser, no ser, movimiento, quietud). Además, son simples, inmutables, inmateriales, incorpóreas, incorruptibles y eternas. El interés principal de Platón se centra en los temas metafísicos y, por lo tanto, para dar una consistencia ontológica a las cosas sensibles, recurre al mundo de las Ideas (cf. *Convito*, 211 a-b).

b) Los Principios

Las Ideas proporcionan a Platón sólo una parte de la explicación del mundo sensible. Son múltiples y variados, por lo que explican el devenir y la multiplicidad de los entes sensibles, pero la unidad, la estabilidad, el ser requieren una explicación que supere incluso el mundo de las Ideas. Por lo tanto, la esfera de la multiplicidad y variedad de las Ideas depende de una esfera aún más elevada de la que derivan las Ideas mismas, y ésta es la esfera suprema, constituida por los primeros Principios. No en vano Aristóteles ve en este doble pasaje (Ideas-Principios) una duplicación, una extensión que corre el riesgo de *regressus ad infinitum*. El Estagirita se eleva directamente del mundo sensible, finito, contingente, al mundo inteligible, infinito y necesario, es decir, al Acto puro y al Ser subsistente per se, eliminando el doble pasaje introducido por Platón.

Platón llama a los Principios "realidades supremas y primeras/*tà akra kai prota*". De ahí que esta segunda fase de la metafísica platónica sea llamada con razón por Giovanni Reale *protología* o discurso sobre los Principios primeros ([417]), de los que brotan las Ideas, que a su vez explican las

---

[417] *Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milán, Vita & Pensiero, ed. XVII, 1996, pág. 216.

cosas sensibles, gracias al Demiurgo como causa eficiente, pero para Platón aún no creadora de la nada.

Ahora bien, la tradición escrita de Platón es muy rica en lo que se refiere a las Ideas, pero casi nada se encuentra en los escritos de Platón sobre los Principios. Por lo tanto, hay que recurrir a la tradición oral o a las conferencias de Platón resumidas y posteriormente puestas por escrito por sus discípulos y especialmente por Aristóteles ([418]) y Teofrasto ([419]) (véase Kramer y Reale). Aristóteles (*Metafísica*, lib. I, cap. 6, 987 b 18-988 a 14) escribe: "puesto que las Formas o Ideas son causas de otras cosas [*primer nivel*] Platón sostuvo que los elementos constitutivos de las Formas eran los elementos de todos los seres. Como causa material de las Formas postuló el Grande y el Pequeño ([420]), y como causa formal el Uno [*segundo nivel*]. Las Ideas son causas formales de las demás cosas sensibles [*primer nivel*] y el Uno es la causa formal de las Ideas [*segundo nivel]*».

---

[418] *Metafisica*, lib. I, cap. 6, 987 b 18-988 a 14

[419] *Metafisica*, lib. I, cap. 6 b, 11-16. Por lo que respecta a los fragmentos de la *Metafisica* de TEOFRASTO, cfr. G. REALE, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica. Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della "Metafisica"*, Brescia, 1964.

[420] el Grande y Pequeño o la Dualidad no es el número 2, así como el Uno no es el número 1. Son conceptos metafísicos y por lo tanto son metamatemáticos o están por encima de las matemáticas y los números. El Grande y Pequeño es el principio de la multiplicidad de entes físicos. La Díada también es llamada Grande-y-Pequeña o el principio de la diversidad y la multiplicidad. Más tarde será llamada por Aristóteles la primera materia o capacidad de recibir todas las formas sustanciales para dar origen a las diferentes o múltiples sustancias completas de este mundo sensible. Giovanni Reale escribe: "la díada es una especie de materia sensible, indeterminada, que, actuando como sustrato de la acción del Uno (causa formal o acto) produce la multiplicidad de las cosas en todas sus formas" (*Platone*, cit., pág. 224).

Por su parte, Teofrasto (*Metafísica*, lib. I, cap. 6 b, 11-16) escribe: "El Uno asegura a las Ideas y a las cosas sensibles un vínculo común, que es la base de su jerarquía, mientras que el Grande y Pequeño proporcionan la razón de la multiplicación y diferenciación de los entes".

Sin embargo, observamos que todavía no existe en Platón un único Principio o Causa suprema e incausable de todas las cosas. El Uno (forma) y el Grande y pequeño (materia) son la causa de la multiplicidad y diversidad de las cosas sensibles. Así pues, no ha habido todavía una creación ex nihilo por una Causa primera per se subsistente. El Demiurgo es sólo un moldeador que vierte formas (Ideas) en el mundo sensible. Pero la noción de Creador ex nihilo falta también en Aristóteles, el cual además sólo reconoce en el Motor Inamovible la causalidad final y no la causalidad eficiente, como hará Santo Tomás (*De subst. Sep*., c. 14). Según Aristóteles (*Física*, lib. III) el primer Motor Inmóvil mueve todas las cosas permaneciendo totalmente inmóvil. Por tanto, atrae moralmente hacia sí las demás cosas, como objeto de amor, y no las produce física y verdaderamente en el ser como causa eficiente. Por el contrario, para Santo Tomás, Dios ejerce no sólo la causalidad final (atrayendo hacia sí todas las cosas) sino también la causalidad eficiente (aunque no es movido por nadie y lo mueve todo) ([421]).

Las vías o argumentos platónicos

Platón asciende de los fenómenos sensibles a las Ideas y Principios supremos mediante la argumentación, aunque mezclada todavía con la mitología poética. Él, por tanto, es también el padre de todos los ascensos hacia el Primer Principio y de las pruebas demostrativas de su existencia como

---

[421] S. Tomás de Aquino, *In III Phys. Arist*., lect. 2., n. 285, *S. Th*., I, q. 63, a. 3; *S. c. Gent*., II, c. 16, n. 935.

causa primera del mundo sensible, aunque el método filosófico que utiliza es todavía imperfecto y será perfeccionado por Aristóteles.

Platón nos dice en el *Fedón* (100b-101) que tuvo la *intuición* de que este mundo sensible no lo es todo y que su razón de ser o explicación reside en otro mundo, el de las Ideas, que son inmateriales, invisibles, incorpóreas, inmutables y eternas.

Sin embargo, Platón se dio cuenta de *que era necesario demostrar con argumentos razonados* (conocidos como "vías") *tal intuición* o perspicacia. Es decir, ¿lo intuido se corresponde con la realidad? Para responder a esto, había que probar racionalmente la intuición, que de otro modo se quedaría en un mito o mero discurso y no en una vía filosófica y metafísica. Así, Platón se esforzó, aunque sin conseguirlo del todo, en establecer *vías racionales para demostrar el ascenso desde el mundo físico*, observado y experimentado, al mundo metafísico inicialmente intuido.

Las vías platónicas son sustancialmente cuatro: la vía de la santidad (*Eutrifone* 11 b-15 e), la vía de la belleza (*Convito* 210 a-211 d), el bien (*República* VI, 504 b-505 a; 541 b), la vía del uno (*Parménides*).

Aquí expongo y resumo la vía de la belleza que se considera comúnmente como la más original y que se encuentra en el *Convito*, en el que la filosofía de Platón se reduce por primera vez orgánicamente a un sistema. Sabemos por las investigaciones de Kramer (catedrático emérito de Filosofía Clásica en la Universidad de Tubinga) y Reale que Platón no escribió sobre la cuestión de los Principios, sino que sólo habló y enseñó sobre ellos oralmente. Ahora bien, el *Convito* es una de las poquísimas obras en las que Platón hace una excepción y escribe sobre los Principios primeros, de modo que en el *Convito* nos presenta el mundo sensible, el mundo de las Ideas y

también el mundo de los Principios. El Principio supremo se llama aquí Belleza.

Platón habla dos veces del método que hay que seguir para ascender de las cosas bellas a la Belleza absoluta. El método propuesto por Platón es el de la *resolución de los fenómenos contingentes de la belleza en la Belleza absoluta y suprema*. Se trata de una resolución o demostración metafísica, que no es poca cosa y que se sitúa plenamente en el camino que seguirá, de manera más demostrativa, Aristóteles.

Este mundo es contingente, no es absoluto ni perfecto, y especialmente los fenómenos de belleza que se ven en este mundo no son toda la Belleza; remiten, por tanto, a una Belleza trascendente, el primer Principio de toda belleza contingente.

Platón señala que hay un devenir, pero no puede ser causa de sí mismo. Hay, pues, una causa del mundo y de su devenir, y es el Demiurgo, que no puede dejar de ser una Inteligencia sumamente ordenadora. Como vemos, las vías tomistas no se apartan de las platónicas, sino que eliminan su duplicación y las perfeccionan. Por eso no es exacto colocar a Platón junto a San Agustín frente a Aristóteles y Santo Tomás y hacer de Santo Tomás un mero comentarista de Aristóteles.

Se puede hacer una comparación: así como "la gracia no destruye la naturaleza, sino que la presupone y la perfecciona" ([422]), así *Aristóteles no destruye a Platón, sino que lo presupone y lo perfecciona*.

---

[422] S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

El apofatismo platónico

Un defecto del *Convicto* y de la teología racional de Platón es el lenguaje estrictamente negativo o apofático respecto a los Principios. Pues según Platón, sólo se puede decir lo que el Principio (y en el *Convito* es la Belleza) no es: la belleza no deviene, no perece, no aumenta, no disminuye, no es corpórea. Platón abrió el camino al apofatismo, sistematizado y llevado a sus últimas consecuencias por Moisés Maimónides, mientras que fue corregido por Santo Tomás a la luz de Pseudo-Dionisio (*Los nombres divinos*) y del concepto de analogía ([423]).

El apofatismo (del griego *a-pophasis* = no afirmación o *negatio*) es el *error que niega la capacidad humana de afirmar nada sobre Dios*, tanto la existencia como y especialmente el conocimiento de sus atributos o cualidades. Puede ser que Dios exista, pero el hombre no puede probarlo con certeza; sobre todo, *nada se puede decir acerca de su naturaleza*, de cuáles son sus atributos o cualidades. Es una forma de a-gnosticismo teológico (*a-ghignosco* = no conozco) que luego desemboca en el nihilismo teológico y procede de la tendencia a limitar excesivamente la capacidad de la razón humana para conocer con certeza la verdad o la realidad; si esto es en relación con el Absoluto es *apofaticismo* teológico, si se detiene en las verdades o realidades naturales es sólo agnosticismo filosófico.

Por el contrario, Santo Tomás enseña que el conocimiento humano, si bien no es perfecto y no puede conocerlo todo sobre toda la realidad, llega con certeza a conocer algunas cosas y la verdad de alguna realidad y, por

---

[423] Cfr. *S. Th.*, I, q.3, a. 7, ad 1; *ibid*, I, q. 13, a. 5; *Comp. Th.*, c. 130, n. 261; *I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2; *ibid*, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1; *In II Sent.*, d. 19, q. 9°. 5; *Comm Ethica*, I, lectio 7, n. 95-96; *De pot.*, q. 7, a. 1, ad 8; *De Ver.*, q. 2, a. 11; *S. Th.*, I, q. 105, a. 1, ad 1.

verdadera y propia *analogía en sentido estricto*, incluso las superiores a sí mismo ([424]).

Santo Tomás de Aquino (*In De Divinis Nominibus*) enseña que el hombre, con la sola razón natural, puede probar con certeza, a partir de las criaturas, la existencia del Creador y puede también conocer algunos atributos o perfecciones ("*Nombres*") del Ser mismo per se subsistente. Esto puede hacerse de diversos modos. 1°) *Por causalidad*: las perfecciones mezcladas con algún límite (el ente por participación o las criaturas) se encuentran en Dios causalmente, en cuanto Dios es su Causa Primera incausada; 2°) *Por afirmación*: las perfecciones puras sin límite alguno (ser, unidad, verdad, bondad y belleza) se encuentran formal o intrínsecamente en Dios y así *se puede afirmar* (en contra del apofatismo o inexpresabilidad) *que Dios es* el Ser, el Uno, la Verdad, el Bien, el Bello, por esencia o per se mismo subsistente; 3°) *por negación*: se excluye todo límite (cuerpo, muerte, mal) y se llega así al 4°) modo, el de la *eminencia*: una perfección pura se encuentra en Dios de modo eminente o superlativo, que trasciende todo límite humano, mientras que se encuentra en las criaturas de modo limitado y por participación (el hombre tiene algo de ser, de verdad, de bondad finitamente y en manera modo participativa de Dios). Las perfecciones puras se atribuyen a Dios formalmente y sin ningún límite o infinitamente, de modo que Dionisio prologa cada nombre o atributo divino con el "súper": Dios es super-Ente/Bello/Verdadero/Bueno.

---

[424] Cfr. A. ZACCHI, Dio, I vol., *La negazione*, Roma, Ferrari, 1925, pág. 167 y sig.

Según numerosos estudiosos (Festugière[425], Dodds, Bréhier[426]) la doctrina de la inefabilidad de Dios se remonta a Platón. La razón última de la inefabilidad de Dios, y por lo tanto del apofatismo, reside para Platón en la trascendencia absoluta de lo divino y en la finitud del intelecto humano. Sólo con el concepto de analogía de Aristóteles y Santo Tomás saldremos del *callejón sin salida* del apofatismo, que corre el riesgo de desembocar en el nihilismo teológico.

Otra limitación de Platón, como ya se ha mencionado, es su antropología filosófica, que considera al hombre sólo como alma y al cuerpo como un instrumento (de encarcelamiento y tortura) distinto del hombre sobre el que está sentado, como el jinete del caballo (*Fedón* 80 a-b). El cuerpo es un intruso, una carga, una prisión para el alma, un medio para purificarse y liberarse.

Las relaciones ("puentes") que conectan el mundo sensible y el suprasensible

Después de haber demostrado racionalmente, a través de las cuatro vías, la existencia de un mundo metafísico y suprasensible a partir de la existencia del mundo físico y sensible y gracias a los conceptos del Demiurgo como causa eficiente, de las Ideas y del Uno (Principios) como causa formal, del Grande y Pequeño (Principios) como causa material, del Bien (Ideas) como causa final, Platón aclara la naturaleza de las relaciones (*puentes*) que conectan los dos mundos.

---

[425] A. J. FESTUGIÈRE, *La révelation d'Hermés Trismegiste*; IV: *Le Dieu inconnu*, París, 1954.

[426] E. BRÉHIER, *"Le Parménide de Platon e t la théologie négative de Plotin"*, en Sophia, 1938, pág. 35.

Los *Puentes* plátonicos son: 1º) la participación del mundo sensible en el mundo inteligible causado por las Ideas; 2º) la formación del mundo causada por el Demiurgo; 3º) la multiplicación y diferenciación de las cosas sensibles causada por la Díada Grande y Pequeña o indeterminada (una especie de "materia prima", capaz de recibir cualquier forma sustancial); 4º) el orden causado por el Bien o Fin.

El concepto de participación se encuentra en el *Fedón* (100 a.C.) y se utiliza para explicar la relación entre las Ideas y el mundo sensible. En primer lugar, las ideas son causas del mundo sensible porque lo sensible es la imitación de lo inteligible, que nunca podrá igualarlo; entonces lo sensible participa o tiene parte de lo inteligible en la medida en que realiza su propia esencia; por último, lo sensible tiene una cuasi-comunalidad, o linda con lo inteligible, ya que lo inteligible es el fundamento y la causa de lo sensible.

El puente de la participación platónica, no particularmente apreciado por Aristóteles ([427]) y perfeccionado por Santo Tomás de Aquino, le permite reconciliar, relacionar lo sensible con lo inteligible, lo inmanente (o la presencia de lo inteligible en lo sensible como la de la causa en el efecto) con lo trascendente.

El concepto de participación se encuentra como elemento fundamental en el sistema de Platón (aplicado al hiperuranio como causa formal del mundo sensible) y luego, perfeccionado, en el de Santo Tomás de Aquino (aplicado al Ser por esencia como causa eficiente de los entes por participación)[428].

---

[427] *Metafisica*, lib. I, 987 b 10 s.

[428] El padre CORNELIO FABRO ha explorado este tema mejor y antes que nadie, cf. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Turín, SEI, 1939; ID., *Partecipazione e causalità*, Turín, SEI, 1961.

Platón se sirve de la participación para explicar las relaciones entre el mundo sensible y el mundo de las Ideas o del Hiperuranio. Según Platón (*Parménides*) el mundo sensible participa del mundo de las Ideas. Por ejemplo, las cosas bellas de este mundo sensible, en el que vivimos los humanos, participan de la Idea de Belleza. *Santo Tomás lee la participación a la luz de la causalidad eficiente* y explica que los entes finitos o los entes por participación se originan por causalidad eficiente del Ser subsistente por su esencia. Por tanto, el Ser por esencia o el Creador es la causa de los entes por participación, que son sus efectos o sus criaturas. Los entes finitos no tienen una parte física del Ser por esencia, porque el Ser es simple, sin partes e indivisible. Por lo tanto, los seres creados poseen de manera finita y limitada las perfecciones absolutamente perfectas e ilimitadas del Ser por esencia.

La participación tomista es mucho más perfecta que la de Platón, ya que se enmarca *en el orden de la causalidad eficiente*, creativa ex nihilo y no sólo, informando el mundo material a través de las Ideas como causa formal y el Demiurgo como causa eficiente pero no creadora. Es incluso superior a la de Aristóteles (*Física*, lib. III), que asigna al Motor Inmóvil sólo la causalidad final y no la eficiente, mientras que Santo Tomás atribuye a Dios tanto la causalidad eficiente como la final ([429]).

La platónica es una metafísica de lo trascendente que, gracias al concepto de participación, no descuida la presencia de las Ideas en el mundo sensible. Gracias a la participación de Platón, la metafísica se enriquece con un concepto fundamental que da cuenta de la presencia limitada del ser en los entes sensibles. La participación del mundo sensible en el de las Ideas es

---

[429] S. TOMÁS DE AQUINO, *In III Phys. Arist.*, lect. 2., n. 285, *S. Th.*, I, q. 63, a. 3; *S. c. Gent.*, II, c. 16, n. 935

posible gracias a la acción modeladora del Demiurgo, que hace sólidos los puentes que conectan el mundo sensible con el mundo inteligible.

El Demiurgo

El Demiurgo no es el Dios creador ex nihilo. Ahora bien, la participación resuelve el problema de la relación entre el mundo de la materia y el del espíritu sólo si se entiende como causalidad eficiente y no simplemente formal. Con Platón, la participación aún no se ve como una acción creadora, pero el Demiurgo tiene el papel de implantar las Ideas en el mundo sensible y material y, por lo tanto, tiene un papel de causa eficiente, aunque no sea creador desde la nada. Por lo tanto, las Ideas son la causa formal del mundo sensible y el Demiurgo es su causa eficiente.

Sin embargo, el Demiurgo no es el Ser supremo para Platón: sólo con Aristóteles el primer lugar pertenece a Dios, pero sin causalidad eficiente y con sólo causalidad final.

Ciertamente, el Demiurgo ocupa un lugar muy importante en la metafísica platónica, pero no el más elevado, que pertenece al Uno/Bien. El Demiurgo se inspira en el Bien como modelo en la conformación de los mundos físico y metafísico. Él lo produce todo, pero siempre mirando e inspirándose de antemano en algo como modelo, como causa ejemplar, como punto de referencia, y como el mundo está maravillosamente ordenado, significa que el modelo del Demiurgo, que es el Bien, es perfecto y completo. Sin embargo, sin el Demiurgo no existiría el mundo sensible, como tampoco el mundo de las Ideas que él aplica al mundo sensible. El Demiurgo no es un mito, es un concepto metafísico y su acción no es mitológica sino ontológica (*Filebo* 26 e-28 e).

La metafísica platónica elimina el azar como explicación del mundo. Una fuerza irracional no puede producir un mundo ordenado y jerarquizado y, por lo tanto, es necesario admitir la existencia de una Inteligencia ordenadora como causa eficiente del mundo ordenado. En *Filebo* (28 e) Platón escribe: «Decir que las cosas se originan por casualidad no parece en absoluto una cosa sagrada. Por otra parte, afirmar que una Inteligencia ordena todas las cosas es digno del espectáculo que nos ofrece el cosmos».

Platón era politeísta. En la antigua Grecia, el politeísmo era la norma y ni siquiera un genio filosófico como Platón lo superó. Para él hay dos Divinidades supremas: una impersonal (Uno/Bien) y otra personal, es decir, inteligente y libre (Demiurgo) ([430]).

La evidencia racional de la existencia de Dios

En sus *Diálogos*, Platón elaboró numerosas pruebas racionales de la existencia de Dios, que son claras anticipaciones (junto con las aristotélicas) de las *cinco vías* de Santo Tomás de Aquino ([431]).

Las vías de los grados de perfección, de los que he hablado más arriba, los encontramos en la *República* (el Bien), en el *Convito* (la Belleza), en el *Sofista* (el Uno); en cambio, la vía de la causalidad se encuentran en *Filebo* (25 b-28 e) y en el *Timeo* (27 c-29 a) y se basan en la generación; volvemos a encontrar la vía del orden en el *Timeo* y en el *Filebo* y conducen a la Inteligencia ordenadora. Además, están las vías del movimiento (que no se basa, como en Aristóteles y Santo Tomás, en el paso de la potencia al acto, sino

---

[430] Cfr. A. DIES, *«Le Dieu de Platon»*, en AA. VV., *Autour d'Aristote*, Lovanio, 1955, págs. 61-67

[431] Cfr. J. M. DORTA-DUQUE, *En torno a la existencia de Dios*, Santander, 1955, pág. 15 e 21.

en la primacía de lo más perfecto sobre lo imperfecto, y por lo tanto es una variación del argumento de los grados de perfección), que se tratan en las *Leyes* (X, 886 a - 897 b) y la vía de la contingencia que se tratan en el *Fedro*. Platón señala que hay movimientos causados y, dado que todo lo que es movido o causado deriva su movimiento y su ser de una Causa primera y necesaria, todo movimiento causado y todo ente contingente prueba su existencia (*Fedro* 245 b-d).

Sin embargo, "la doctrina de la eternidad de la materia impidió a Platón, así como a todos los filósofos griegos, llegar a concebir explícitamente toda la fuerza del argumento de la contingencia. Platón no la presenta en el aspecto en el que será considerada por la filosofía cristiana dotada de la noción de creación. […]. Producir, causar el ser en cuanto ser, en su totalidad, para Platón y para todos los pensadores griegos era un absurdo" ([432]).

La inmortalidad del alma

Platón considera al *hombre como sola alma*; el cuerpo es un accidente extrínseco para el hombre y un obstáculo para su alma, cuya inmortalidad demuestra (*Gorgias* 492).

El Diálogo en el que Platón da la mejor prueba metafísica y racional de la existencia del alma y de su inmortalidad es el *Fedón* (78 b-115 a). El alma conoce y quiere (y el hombre lo experimenta diariamente) cosas inmutables y eternas, no sensibles y materiales (la Belleza, el Bien, la Verdad). Por lo tanto, tiene una naturaleza espiritual e inmaterial. Ahora bien, lo que es inmaterial no se extiende, no es corruptible y, por lo tanto, es imperecedero o inmortal. Por tanto, el alma humana es inmortal.

---

[432] B. MONDIN, *Storia della metafisica*, Bolonia, EDD, 1998, 1° vol., Platone, pág. 224.

La suerte del alma puede ser triple: 1º) si el alma ha vivido habitualmente en la *virtud*, será *recompensada*; 2º) si ha vivido incesantemente y constantemente en el *vicio*, recibirá un *castigo sin fin*; 3º) Si ha cometido sólo *males sanables y corregibles* y *se ha arrepentido* de ellos, será *castigada por un cierto período de tiempo* ([433]).

La ética antisofista de Platón

En la época de Sócrates y Platón, los sofistas proclamaron, como lo haría Nietzsche ([434]) dos mil años después. que la verdad es siempre del más fuerte y del soberbio, que se burla de todo y goza de la vida, que satisface todas las pasiones, aun las más bajas; la virtud, en cambio, es un sinsentido, un opio, la templanza un absurdo, que hace que la vida se parezca a la muerte (*Gorgias*).

Platón es *el antisofista por esencia y el antinihilista dos milenios adelantado a su tiempo*. Esto explica el odio a Platón alimentado por los sofistas de todos los tiempos, por Nietzsche y por el padre del pensamiento débil y antimetafísico Karl Popper y sus acólitos del liberalismo económico (Hayek y Mises). Ellos han entendido bien que el padre o iniciador de la metafísica es Platón, aunque Aristóteles lo completó y lo corrigió parcialmente y luego Santo Tomás lo perfeccionó definitivamente y por eso odian *primero* a Platón y *en segundo lugar* a Aristóteles y Santo Tomás.

La *ética platónica* se basa en la ética natural y *en algunos aspectos se anticipa a la ética cristiana* (los filósofos romanos medio platónicos o estoicos: Epicteto, Marco Aurelio, Séneca y Cicerón, se inspiraron en Platón

---

[433] Cfr. A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work*, Londres, 1952, tr. it., *Platone*, Firenze, 1968.

[434] Cfr. Gf. *Morra, Il cane di Zarathustra. Tutto Nietzsche per tutti*, Milán, Ares, 2013.

en su filosofía moral, que es muy cercana a la evangélica). Platón escribe que, si los justos sufren en esta vida y son víctimas de la arrogancia de los violentos y los bravucones, él sufre en el cuerpo y puede incluso perderlo (lo que no molesta a nuestro filósofo dado su exagerado desprecio por el cuerpo), pero salva el alma y para siempre, ya que es espiritual y por lo tanto incorruptible e inmortal (*Gorgias*, 527 b-d).

La metafísica platónica y aristotélica

Platón no escribió ningún tratado completo de metafísica, lo hizo Aristóteles. Sin embargo, Platón es el padre y primer fundador de la metafísica clásica. La suya es una filosofía caracterizada por el *pensamiento fuerte* (a lo que se oponen Popper, Hayek y Mises, representantes del "pensamiento débil"). Platón argumenta con espada desenvainada la superioridad de la metafísica sobre la ciencia empírica (por eso es despreciado por el empirismo ilustrado británico del siglo XVIII, padre del neoconservadurismo angloamericano de Edmund Burke y Russel Kirk). Las certezas filosóficas del platonismo son muy fuertes, inquebrantables, ligadas a valores perennes, estables y absolutos (Bien, Verdad, Justicia, Belleza). Luchó contra el subjetivismo relativista de la sofistería y contra el naturalismo de los presocráticos. Se puede decir que *con Platón comienza la "lucha de la filosofía contra la antifilosofía"* ([435]): la filosofía es la metafísica trascendente del mundo sensible, que comienza con Sócrates y Platón, es perfeccionada por Aristóteles y sublimada por Santo Tomás de Aquino, mientras que la antifilosofía es aquella que niega la metafísica trascendente para afirmar cualquier tipo de inmanentismo.

---

[435] B. MONDIN, *Storia della metafisica*, Bolonia, ESD, 1998, 1° vol., *Platone*, pág. 253.

Sin embargo, Platón carece de un concepto exacto de persona, que será introducido por Aristóteles, y tiene un falso concepto del hombre visto como "sola alma" y no como "unión sustancial de alma y cuerpo" (Aristóteles).

Otra limitación importante de la filosofía de Platón es el concepto del mal moral como un efecto no del libre albedrío de la persona humana (*República* II, 379 c), sino como un producto de la Díada indeterminada, es decir, de la "materia prima" aún no informada e implementada por el Uno a través del Demiurgo (*Leyes* X, 896 e), que no es el Creador, sino solo un excelente Artesano o Artífice del mundo sensible en el que caen las Ideas y los Principios primeros.

Grandeza y limitaciones de Platón

Según Platón, los fenómenos sensibles se fundan en las Ideas. De ahí un cierto dualismo, que permanece en la doctrina de Platón a pesar de la reinterpretación de los Diálogos de la Vejez y de la enseñanza oral dada en la Academia. Por lo tanto, para Platón hay *dos planos de realidad*: *la verdadera realidad*, que es la metafísica, ideal, inmutable, el mundo de las Ideas y los Principios; y *la realidad aparente*, ficticia, fenoménica, que es el mundo sensible y material. *De ahí una errónea desvalorización de la materia* (que será corregida por Aristóteles) para afirmar la primacía de la metafísica.

"Aristóteles no es el padre de la metafísica, pero es el padre de la metafísica estrictamente científica y filosófica [...] dotándola de un lenguaje preciso, hecho de conceptos bien definidos y ya no el del mito, el diálogo

discursivo y la lírica, al que había recurrido Platón” ([436]). Como hemos visto, Platón posee *un diseño metafísico genial,* aunque *lo construyera de una manera no tan segura y convincente* como Aristóteles, que supo servirse y beneficiarse de la doctrina de su maestro y, corrigiendo sus defectos, llegó a un sistema filosófico casi perfecto, que conocerá en Santo Tomás de Aquino su cumbre sustancialmente insuperable.

Nuestras raíces étnicas, culturales y espirituales son mediterráneas: Tierra Santa, Grecia (Platón y Aristóteles), la antigua Roma (Séneca, Cicerón, Marco Aurelio) y la Roma cristiana con la Patrística (San Agustín), la Escolástica (Santo Tomás) y la contrarreforma (Gaetano, Ferrarense, Soto, Mariana, Suárez, Belarmino). No son ni atlánticos ni islámicos. La modernidad, la Ilustración británica, la Ilustración francesa y el americanismo (pragmático, globalista y neoconservador) no forman parte de nuestra verdadera fuente de agua pura. No podemos pensar en trasplantar la civilización europea a un terreno que le es totalmente adverso, moriría como está muriendo *de facto*. Un árbol plantado sobre hormigón seco.

Con el cristianismo se abrieron nuevos horizontes metafísicos que escapaban al paganismo: el concepto de la persona, la libertad humana, la creación de la nada, la providencia, el mal moral. San Agustín supo injertar estas verdades reveladas en el árbol de la filosofía de Platón y fundó y sistematizó la Patrística, corrigiendo al platonismo sobre todo de su desprecio por la materia.

“Lo que Agustín de Hipona había hecho con Platón y Plotino, Tomás de Aquino sabrá hacer con Aristóteles. Es cierto que *Santo Tomás también*

---

[436] B. MONDIN, *Manuale di filosofia sistematica*, vol. 3°, *Ontologia e Metafisica*, Bolonia, ESD, 1999, págs. 29-30.

se aprovechó del legado de Platón, pero su principal interlocutor e inspirador fue Aristóteles. […]. Sin embargo, la filosofía de Santo Tomás no es una simple reedición o transposición dentro del esquema creacionista de la metafísica aristotélica, *es una nueva elaboración del paradigma de la metafísica del ser*” ([437]).

Platón, *a pesar de tener imprecisiones en su sistema filosófico, abrió el camino a la metafísica trascendente*. Ciertamente *lo precisó Aristóteles, que tiene el mérito de haber hecho científicamente filosófica la metafísica trascendente*, pero no hay que olvidar que Platón, aunque también es poeta, místico, contemplativo y hombre de letras muy fino, no carece de rigor racional, sistematicidad y estructura metafísica.

Platón tiene el mérito de haber buscado la causa de la contingencia en el metasensible, aunque aduce el argumento de la reminiscencia como prueba de la existencia del mundo de las Ideas, que es la causa del sensible. De hecho, según él, *los hombres poseen ideas o conceptos racionales, que no derivan de los sentidos y la experiencia, lo que significa que los han visto en una vida anterior en el mundo de las Ideas o del Hiperuranio*.

Se puede decir, por tanto, que la intención metafísica y ultrasensible de Platón es genial, incluso si su proceder para demostrarlo sigue siendo cuestionable, al menos en los escritos de su madurez, corregidos *en parte* por los de su vejez y por la enseñanza oral.

Aristóteles mantiene la intención de Platón de establecer una “prima filosofia/*proté philosophia*” o una metafísica y también mantiene los mismos objetivos que Platón: el descubrimiento de las verdaderas causas, las

---

[437] B. MONDIN, *Manuale di filosofia sistematica*, vol. 3°, *Ontologia e Metafisica*, cit., pág. 39.

razones últimas del mundo sensible. Sin embargo, lo que lo diferencia de Platón es su alejamiento de la experiencia sensible para llegar al mundo suprasensible. Pero él no se detiene en el mundo experimentable y fenoménico, es un verdadero metafísico que desde los sentidos llega a lo inteligible, es decir, a la metafísica trascendente, como había hecho el mismo Platón, de una manera menos exacta y sistemática. Así, Aristóteles, al replantear y corregir los puntos débiles de la metafísica platónica, la hizo más sólida y dio razones irrefutables para ello.

Se puede concluir que Aristóteles, *al criticar el platonismo* en algunos de sus aspectos (realismo exagerado), *lo corrigió a partir de una falta de demostración racionalmente irreprochable* y lo fundamentó sobre una base más sólida utilizando argumentos más convincentes, con un lenguaje preciso y un método riguroso. Aristóteles definió, analizó, distinguió, clasificó y sintetizó todo en el campo metafísico deteniéndose en la sustancia y no llegando al ser como el acto último de todo acto y perfección, como llegó más tarde Santo Tomás.

Santo Tomás trasciende a Platón, que sólo llegó al *esencialismo* de la "*idea*", como lo hace Aristóteles, que se detuvo en el *esencialismo* de la "*forma*" y de la "*sustancia*", ambos presentados sin referencia al verdadero ser, que los perfecciona y los ultima. Santo Tomás trasciende a estos dos filósofos elevando a la cumbre del ser, como acto que perfecciona la idea y la sustancia, lo que es válido en ambos sentidos (cf. *De Subst. sep*., c. 3). Habría que distinguir, pues, el tomismo genuino del esencialismo del platonismo y del aristotelismo para hacerlo emerger en su genialidad original como *acto de ser, la perfección última de toda forma*.

Santo Tomás dio a conocer a Aristóteles en Europa y lo hizo triunfar sobre Platón y el "platonismo cristiano" de Agustín, especialmente en el

campo de la lógica: “nada entra en el intelecto si antes no pasa por los sentidos”; la razón humana por sí misma, sin una iluminación divina especial, tiene la capacidad de conocer la realidad, pero sirviéndose de la abstracción de la esencia inteligible de las cosas sensibles; las ideas son entes lógicos con una base en la realidad (realismo moderado) y no en cosas físicas (realismo exagerado) ([438]).

En cuanto a la filosofía moral de Platón, se puede decir que la *ética platónica* se fundamenta en la ética natural y —como hemos visto— *se anticipa a la ética cristiana en algunos aspectos*.

En los libros de texto de historia de la filosofía, Aristóteles es generalmente presentado como el anti-Platón. Pero esto es solo parcialmente cierto. De hecho, «las filosofías de Platón y Aristóteles *coinciden en sustancia*. Tanto para Platón como para Aristóteles hay dos mundos, uno inmaterial e inteligible, el otro material y sensible, y la causa del mundo material es situada por ambos en el mundo suprasensible: en las Ideas de Platón y en el Motor Inmóvil de Aristóteles. De modo que las divergencias entre Platón y Aristóteles no radican en la visión global de la realidad, que es metafísica, sino en el método para demostrarla. Aristóteles da un vuelco al método del realismo exagerado platónico. Los dos planos (sensible e inteligible) del conocimiento y de la realidad no están contrapuestos por Aristóteles, como lo hizo Platón, sino que están conectados: de modo que para Aristóteles el plano intelectual no es posible sin el sensible» ([439]).

---

[438] Cfr. C. FABRO, *Percezione e pensiero,* Brescia, II ed., 1962; ID., *La fenomenologia della percezione,* Brescia, II ed., 1961; E. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance,* París, Vrin, 1947; S. VANNI-ROVIGHI, *Gnoseologia,* Brescia, 1979.

[439] B. MONDIN, *Manuale di filosofia sistematica,* Bolonia, ESD, 1999, vol. 1°, *Logica, semantica, gnoseologia*, págs. 174-175.

Santo Tomás se adhiere al realismo moderado del conocimiento de Aristóteles y se distancia del realismo exagerado de Platón; por otra parte, hace suyos algunos principios de derivación platónica (participación, causalidad eficiente en el primer Motor inmóvil) tratando de hacer un acuerdo entre Platón y Aristóteles, sobre la base de la doctrina de la analogía de este último (cfr. Santo Tomás de Aquino, *De substantiis separatis*, cap. 2: *In quo conveniunt Platón et Aristóteles*; cap. 3: *In quo differunt*...) ([440]).

El Angélico, de hecho, constata un *acuerdo sustancial* entre los dos filósofos griegos sobre su *intención metafísica* y destaca su desacuerdo accidental especialmente sobre el *método* (inductivo en Aristóteles y deductivo en Platón) y la *terminología*, más poética en Platón y más filosófica en Aristóteles.

El tomismo se dirige, por tanto, más a la síntesis sustancial (a pesar de las divergencias metodológicas) que a la irreconciliabilidad entre Platón y Aristóteles. En cualquier caso, Santo Tomás supera el estancamiento de la antítesis entre los dos filósofos y los sublima en una síntesis que los distingue para unirse, llegando a la metafísica del ser como acto último (tomista) de la esencia (aristotélica) y participación (platónica) ([441]).

Por lo tanto, parece justo y apropiado concluir con la cita inicial de Giovanni Reale: «*No se puede entender a Aristóteles si no es empezando por establecer cuál es su posición frente a Platón*. Si nos vamos al núcleo

---

[440] Cfr. CLEMENS M. J. VANSTEENKISTE, *Platone e san Tommaso,* en Angelicum, n. 34, 1957, pág. 319 y sig.

[441] Cfr. C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso,* Milán, Ares, 1983, cap. III, *Formazione del tomismo,* par. 1, *Le fonti, págs.* 68-83; M. GRABMANN, *Des heiligen Augustinus quaestio de Ideis,* in *Mittelalterliches*, Mónaco, 1936, parte II, pág. 32 y sig.

estrictamente teórico, encontramos algunas *concordancias de fondo conspicuas*, demasiado a menudo *mal entendidas* en épocas posteriores, interesadas en *contrastar a los dos filósofos* y *convertirlos en símbolos opuestos*. Aristóteles, en cambio, fue el más genuino de los discípulos de Platón. De hecho, el "discípulo genuino" de un maestro no es el que repite al maestro, sino el que, *partiendo de las teorías del maestro, trata de superarlas yendo más allá del maestro hacia la verdad*, pero en el espíritu del maestro" ([442]).

[442] G. REALE, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, 1° vol., *Antichità e Medioevo*, Brescia, La Scuola, 1983, pág. 130.

Capítulo 18º

SÍNTESIS DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA TOMISTA Y LA SEGUNDA ESCOLÁSTICA

Introducción

Hoy en día hay una tendencia a confundir "política" ([443]) con "*partido*" o "*parlamentarismo*". Para refutar este prejuicio, expongamos lo que la sana filosofía (ARISTÓTELES[444] y SANTO TOMÁS DE AQUINO[445]) y el DERECHO ECLESIÁSTICO PÚBLICO ([446]) han enseñado sobre la naturaleza de la "política" ([447]).

Para no envenenarse en un *lodazal putrefacto*, es necesario volver a las fuentes puras y frescas, que —en este caso— son la recta razón iluminada por la Revelación. La filosofía perenne ([448]) y la Palabra de Dios son siempre

---

[443] R. GATTI, *Filosofia politica*, Brescia, La Scuola, 2007; R. ESPOSITO – C. GALLI (dirigida por), *Enciclopedia del pensiero filosofico*, Bari, Laterza, 2000; R. SPIAZZI, *Enciclopedia del pensiero sociale cristiano,* Bolonia, ESD, 1992.

[444] *Opere*, Bari, Laterza, 1973-1984.

[445] *Opera Omnia*, Turín, Marietti, 1949-1953.

[446] G. BALLADORE PALMIERI - G. VISMARA, *Acta Pontificia Juris Gentium usque ad annum MCCCIV,* Milán, Vita e Pensiero, 1946; J. B. LO GRASSO, *Ecclesia et Status. Fontes selecti. Historia Juris Publici Ecclesiastici*, Roma, Gregoriana, 1952.

[447] J. MIENVIELLE, *La concezione cattolica della polìtica*, Vibo Valenzia, Sette Colori, 2011.

[448] Por "*filosofía perenne*" entendemos la "*metafísica clásica griega*" (SÓCRATES, PLATÓN Y ARISTÓTELES), la "*filosofía moral*" y el "*derecho romano*" (CICERÓN Y SÉNECA),

actuales, aunque sean antiguas, pero no viejas ni anticuadas. La filosofía perenne es la fuente pura de la que podemos beber sin ser envenenados por los *errores de la modernidad filosófica y de la posmodernidad*, que han corrompido la filosofía moral política (virtud de la prudencia aplicada a la sociedad civil) al *partidismo* o al *parlamentarismo*, es decir, al vicio de la "*cleptocracia*" de los "honorables" en detrimento del bien común.

Nuestras fuentes o raíces filosófico-políticas son las de los Padres eclesiásticos (SAN AGUSTÍN, SAN GREGORIO I, SAN BERNARDO DE CLARAVAL), de los Canonistas (GREGORIO VII, INOCENCIO III, BONIFACIO VIII), de los Doctores escolásticos (SANTO TOMÁS, SAN BELARMINO, SUÁREZ, MARIANA) —sólo por mencionar a los más representativos— y del Magisterio eclesiástico (de SAN GELASIO I a PÍO XII). Desafortunadamente, ya no conocemos nuestras verdaderas fuentes y raíces, a lo sumo la enseñanza "políticamente correcta" nos remonta a la Revolución Francesa, a MAQUIAVELO, el luteranismo, el Renacimiento y el humanismo. Pero estos son exactamente los riachuelos contaminados que nos han envenenado. Desgraciadamente, el liberalismo-católico moderno y el modernismo-democristiano actual nos presentan una imagen distorsionada de la "*Doctrina política católico-romana*". En estas pocas páginas trataremos de dar una breve perspectiva.

No puedes hundir el futuro sin conocer tu pasado. "*Conviértete en lo que eres*" es un axioma que es más actual que nunca. Debemos volver a la

---

perfeccionados por la "*patrística*" (de SAN AGUSTÍN A SAN BERNARDO DE CLARAVAL), por la "*metafísica del ser*" escolástica y particularmente tomista (de SANTO TOMÁS DE AQUINO a CORNELIO FABRO) y por el "*Derecho Eclesiástico Público*" (desde el Papa GELASIO I hasta PÍO XII). De ahí que las raíces de Europa sean grecorromanas y cristianas, es decir, *católico-romanas*.

“fuente pura”, como “*enanos sobre los hombros de gigantes*”. De lo contrario, nos espera la catástrofe. El *hoy* desciende del *ayer* y el *mañana* es fruto del *pasado*. El *futuro* debe descansar sobre los cimientos *presentes* y *anteriores* y no puede sostenerse sobre la nada. “La civilización cristiana existió. No es necesario inventarla, pero sí establecerla y restaurarla continuamente contra los embates de una utopía malsana” (San PÍO X, *Notre charge apostolique*, 25 de agosto de 1910).

La lección que nos da la sana filosofía sobre la relación entre el poder temporal y el espiritual puede abrir las puertas a un futuro menos inhumano (la perfección total no es de este mundo) que el que estamos experimentando y sufriendo hoy. El camino que debemos recorrer —*volver a los orígenes, mirar al futuro y vivir el momento presente*— es arduo, pero no imposible, de hecho, sigue siendo actual y posible precisamente porque es perenne. Necesitas primero conocerlo y luego ponerlo en práctica (“*nihil volitum nisi praecognitum*”) en ti mismo, en tu familia y en el entorno laboral que te rodea. El hombre debe vivir en tres dimensiones: con los pies “*en la tierra*”, con la mente y el corazón “*en el Cielo*” y con la acción “*al lado*” de nuestros semejantes.

"La virtud de la prudencia en relación con el bien común se llama política"[449]

Para SANTO TOMÁS DE AQUINO, la política o "moral social" es la ciencia de lo que el hombre, como animal sociable ([450]), debe hacer, orientándose hacia un fin determinado ([451]). El sujeto de la filosofía moral es la operación humana ordenada a un fin, es decir, al hombre en la medida en que actúa voluntariamente para un fin y específicamente para el "fin próximo temporal" (el bienestar común material) subordinado al "fin espiritual último" (Dios). Según el Aquino, la política es *una parte de la filosofía moral* y precisamente la parte "social". El objeto de la filosofía moral es la actividad del hombre, que vive en sociedad con los demás hombres, ordenado a un fin, en un universo totalmente finalizado.

La filosofía política es una ciencia práctica, que da los principios (saber/especular) para actuar, no al individuo, como la ética general, sino al ciudadano que vive en una sociedad y que debe operar como un hombre social. En resumen, es una reflexión racional, seguida de una acción concreta, sobre y en la vida social. La moral social o política (el actuar) se basa en la metafísica (el ser), que nos hace conocer:

a) *la verdadera naturaleza del hombre*, criatura inmortal, y por lo tanto el Fin último al cual está destinado, que es Dios ([452]), en relación con el cual los actos humanos son moralmente buenos o malos, según conduzcan o no a Él;

---

[449] *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 10.
[450] *De regimine principum*, lib. I, cap. 1.
[451] S. TOMÁS, *In Ethicorum*, lib. I, lect. 1, n. 3.
[452] *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 25.

b) *la existencia de un Dios personal y trascendente* del mundo, maestro, legislador y juez de la humanidad, autor de la ley moral, natural y revelada, objetiva y obligatoria para todos.

Desde ARISTÓTELES ([453]) en adelante, se habla de la política como una *ciencia arquitectónica*, que gobierna, coordina y dirige todas las demás ciencias prácticas, como el derecho, la economía, la medicina, la construcción, etcétera, que ella aplica para regular la convivencia efectiva de la comunidad ([454]).

La filosofía práctica aristotélica ([455]) se refiere a la conducta del hombre y al fin que puede alcanzar a través de su conducta, tanto individual (ética o moral individual[456]) como social (política y economía[457]).

La moral también es llamada por los estagiritas "filosofía de las cosas o de la acción del hombre" ([458]) y luego divide la moral en ética individual (moral), política (ética social) y economía (ética familiar).

Por lo tanto, según el Estagirita, "la felicidad de la Ciudad depende de la virtud, pero la virtud vive en cada ciudadano, y por lo tanto la Ciudad

---

[453] *Etica Nicomachea*, I, 1106b 36; ibid, I, 1099a 6; ibid, II, 1107a 22-23; ibid, X, 1174a 2-8.

[454] S. TOMÁS, *Commento alla Politica di Aristotele*, Bolonia, ESD, 1999, págs. 38-39.

[455] R. LAURENTI, *Genesi e formazione della "Politica" di Aristotele*, Padua, 1955; ID., *Studi sull'«Economico» attribuito ad Aristotele*, Milán, 1968.

[456] *Etica Nicomachea*, *Etica Eudemia e Grande Etica*, que es un resumen de las dos primeras.

[457] *Politica e Trattato di Economia*.

[458] *Etica Nicomachea*, X, 10, 1181 b 15.

puede llegar a ser feliz en la medida en que cada ciudadano llega a ser virtuoso" ([459]). Aristóteles se acerca mucho a la concepción de la realeza social de Dios y de su Ley ya en este mundo y a través de la sana vida política.

En la Ética a Nicómaco ([460]), Aristóteles se enfrenta al problema del fin del hombre y responde que es la felicidad. Pero, ¿en qué consiste la verdadera felicidad? No consiste en los *placeres* de los sentidos, que hacen al hombre similar a las bestias ([461]). Ni siquiera consiste en el *honor* porque "es algo externo y no intrínseco al hombre, mientras que el bien o la felicidad es algo íntimamente propio e inalienable" ([462]). Además, el honor consiste en el reconocimiento público de la bondad interior de una persona. Luego la honestidad del hombre es más noble que el honor. Por último, no consiste ante todo en *acumular riqueza*. De hecho, la avaricia crematística/financiera (el arte de enriquecerse más y más como fin de la vida humana) ni siquiera tiene las apariencias de bien o felicidad que puede parecer tener la búsqueda de los placeres y de los honores. Aristóteles escribe: "los placeres y los honores se buscan en sí mismos, pero las riquezas no. Por lo tanto, *la vida dedicada a acumular riquezas es contra natura, es la más absurda, la menos auténtica, porque se consume en buscar cosas que son medios útiles en función de un fin y no como fines*".

Aristóteles divide los bienes en los que consiste la felicidad en: 1º) *externos*, que no pueden conducir a la realización de la bienaventuranza intrínseca del hombre, y entre ellos coloca las riquezas; en 2°) *internos del cuerpo*, que, siendo la parte menos noble del hombre, no puede ser la que le

---

[459] G. REALE, *Introduzione a Aristotele*, cit., pág. 129.
[460] *EN*, I, 1, 1094 a 1-3.
[461] *EN*, I, 5, 1095 b 19 y sig.
[462] *EN*, I, 5, 1095 b 24-26.

hace alcanzar el fin último o la felicidad, y entre ellos coloca los placeres, que son menos contrarios a la naturaleza de las riquezas; en 3°) *internos espirituales*, que son "bienes en el sentido más propio y en el grado más alto" ([463]).

El bien que puede ser realizado por el hombre, sin el orden sobrenatural desconocido para Aristóteles, no puede ser la Idea del Bien trascendente, ya que trasciende, por definición, las capacidades humanas ([464]). Por lo tanto, el hombre debe tender a poseer un bien proporcional a sus capacidades. Ahora bien, así como el ojo se dirige a la vista, la oreja al oído, así el hombre, que es un animal racional, se dirige al conocimiento de la verdad ([465]). Tampoco hay que olvidar que para Sócrates, Platón y Aristóteles, el conocimiento verdadero y supremo es la contemplación, que conduce no sólo al conocimiento puro, sino a la vida virtuosa.

Política y Democracia o Demagogia

Según el Estagirita, así como *en psicología metafísica* ([466]) el alma y la razón gobiernan sobre el cuerpo y los sentidos, así *en política* deben gobernar los hombres en los que predominan el alma y el intelecto, mientras que los que viven sobre todo según el cuerpo y los sentidos o las pasiones deben ser gobernados ([467]).

Para ser ciudadano de una *polis* no basta vivir en un pueblo, sino que es necesario participar en su gobierno por medio del derecho y de las leyes

---

[463] *EN*, I, 8, 1098 b 12-15.
[464] *EN*, I, 6, 1096 b 32-35.
[465] *EN*, I, 7, 1097 b 22-1098 a 20.
[466] *L'Anima*, III, 4, 429 e 10-b 10.
[467] *Politica*, I, 5, 1254 b 16-26; III, 5, 1278 a 3.

([468]): por eso la democracia ([469]) o el gobierno de *todos* los hombres con vistas *al bienestar temporal de las masas* es una degeneración de la *política*, que es el gobierno de una *multitud* capaz de poder servir al Estado en el ejército y en el poder judicial. es decir, la *mayor parte* de los que *participan en la vida pública* a través de las leyes y el derecho (magistrados y guerreros) por el bien común de la Sociedad y no de una sola clase (masa/pueblo). Por tanto, la *politia* [el gobierno – ndt] para Aristóteles no es el gobierno de todos o de la masa informe, sino del pueblo entendido como la mayoría de los ciudadanos ("la mayoría/la multitud"), es decir, la *sanior pars civitatis* [la parte más sana de la ciudad – ndt]. La democracia es para Aristóteles una degeneración de la *politia* ([470]), ya que no persigue el interés común, sino el interés de las masas y es, por tanto, una verdadera tiranía de las masas o demagogia (del griego *demagogòs* dirigente del pueblo, *agogos-demos*, que se gana el favor de las masas con promesas de bienes difíciles de realizar), que hace ingobernable la *polis* ([471]).

«El error en el que cae la democracia es el de creer que, puesto que todos son iguales en libertad, todos pueden y deben ser también iguales en todo lo demás» ([472]).

---

[468] *Politica*, III, 1.

[469] Para Platón, la democracia es "el *gobierno del desorden, del libertinaje y de la lucha de clases*" (*República*, VIII, 555 b-558 c). Por lo tanto, "*el hombre democrático es el hombre de la inconsecuencia y la inmoralidad*" (ibíd., 558 c-562 a), los acontecimientos políticos actuales le dan la razón en gran medida. Cf. IVAN GOBRY, *Vocabolario greco della filosofia*, Milán, Bruno Mondadori, 2004, pág. 49.

[470] *Politica*, III, 6, 1278 b 8-10; III, 7, 1279 a 28-31.

[471] *Politica*, III, 11-13; IV, 11, 1295 b 25-38.

[472] G. REALE, *Introduzione a Aristotele*, cit., p. 124.

En cuanto a las clases que componen la *polis* Aristóteles las divide de la siguiente manera: 1°) los cultivadores de la tierra y los criadores de ganado, que proporcionan alimentos a la ciudad; 2°) los artesanos, que proporcionan herramientas y artefactos a los ciudadanos; 3°) los comerciantes, que producen riqueza importando lo que le falta a la ciudad 4°) la policía, que defiende el orden interno de la ciudad de los delincuentes y los guerreros, que defienden a la ciudad de los enemigos externos; 5°) los juristas, que establecen por ley lo que es justo e injusto para los ciudadanos, es decir, los derechos y los deberes; 6°) los filósofos, que contemplan la verdad, y los sacerdotes, que rinden culto a la Divinidad ([473]).

Las tres primeras clases (campesinos, operarios, mercaderes) no disponen de las aptitudes ni del tiempo necesarios para dedicarse a una vida virtuosa, por lo que no son verdaderos ciudadanos, sino siervos de ellos. Sólo las otras tres clases (ejército/policía; juristas/magistrados; filósofos/sacerdotes) son verdaderos ciudadanos capaces de gobernar la *polis* y participar en la vida política eligiendo a los gobernantes. Como vemos, no se trata en absoluto de una concepción democrática de la política en el sentido moderno ([474]).

Sin tener la concepción de un orden sobrenatural y de una Iglesia divinamente fundada, Aristóteles concibe el bienestar temporal común del Estado subordinado al espiritual o intelectual y prácticamente virtuoso. En efecto, en la *Ética a Nicómaco* y *Eudemo* había enseñado que los bienes son

---

[473] *Politica*, VIII, 5-6; VIII, 7, 1327 b 23-33; VIII, 8 ss.; VIII, 9, 1329 a 14-17.

[474] "Platón en la República distingue tres clases: los trabajadores de las armas; los militares y los magistrados/filósofos. Estos dos últimos son los que tienen la mayor responsabilidad en la vida política" (B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico di filosofia, teologia e morale*, Milán, Massimo, II ed. 1994, pág. 656).

de dos clases: externos o materiales (del cuerpo) e internos o racionales (del alma). Los primeros son meros medios ordenados a los segundos como su fin y «esto se aplica tanto al individuo como al Estado. Por tanto, también el Estado debe buscar el bien común temporal de forma limitada u ordenada, es decir, en función de los bienes espirituales, en los que únicamente consiste la felicidad individual y social. De modo que la *polis* virtuosa es feliz y floreciente. No puede ser feliz quien no vive virtuosamente y según la razón, sea individuo o Estado. Por lo tanto, así como la sabiduría y la virtud hacen al ciudadano privado justo, sabio y sensato, lo mismo ocurre con la ciudad» ([475]).

Así podemos concluir que la filosofía política consiste en proponer una *ciencia de la vida moral social*, es decir: indicar cuáles son los principios especulativos, que guían la vida moral humana y social. La ética es normativa, es decir, da reglas que hacen que el ciudadano viva virtuosamente como tal, y estas reglas han de deducirse de la metafísica ("*agere sequitur esse*"). La buena y verdadera política (el arte de vivir bien —material y virtuosamente— en la Sociedad, para alcanzar el fin de la misma: el bienestar temporal común subordinado al espiritual) es justificable metafísicamente, pues la acción deriva del ser y el modo de actuar del modo de ser ("*modus agendi sequitur modum essendi*").

¿Cuáles son los fundamentos metafísicos de la ética? Es decir, ¿en qué tipo de metafísica debe basarse la ética individual y social? La respuesta es: la filosofía aristotélica/tomista del ser, que nos enseña que "*omne agens agit propter finem*" (hay un fin o razón por la que todo ente actúa). Y que todo ente debe poner en práctica, mediante su acción, la idea que Dios se hizo de

---

[475] *Politica*, VIII, 1, 1323 b 73.

él al crearlo, es decir, debe corresponder al plan divino, so pena de fracasar en su fin: “*llega a ser lo que eres*”.

Pero, ¿cuál es la finalidad de la naturaleza humana? ¿Qué debe ser el hombre? Pues bien, el fin hacia el que todos se esfuerzan es la felicidad, y esto vale también para los que se ahorcan. Sin embargo, cada uno la pone en un objeto distinto, unos en las riquezas, otros en los placeres, otros en el honor del mundo, otros en Dios. Entonces hay que ver cuál es el verdadero fin que es el único que puede dar al hombre la felicidad plena, es decir, el fin real y no el aparente. Es la cualidad o valor por el que tal cosa, considerada en su naturaleza, es objetivamente buena y hace verdaderamente feliz.

Para SANTO TOMÁS DE AQUINO, que aplica el principio de finalidad a la naturaleza humana, el fin último del hombre es el conocimiento de la Verdad Suprema y el amor al Bien Supremo (Dios), que trae consigo la alegría o felicidad; por tanto, cuando un hombre ha alcanzado su Fin Último, ha alcanzado la máxima felicidad o salvación, que logra cuando alcanza el Fin que Dios le asignó, es decir, la idea o plan propio de Dios, que presidió su creación.

El Fin último de un ente es aquello a lo que tiende en última instancia su naturaleza: es el término último de su devenir. Los bienes creados aquí abajo, las riquezas, los honores, la ciencia, no pueden ser el verdadero Fin último del hombre, pues no pueden proporcionarle una felicidad completa y plena: son sin duda bienes, pero a menudo son aparentes y no reales, son bienes o medios limitados y transitorios, cuya posesión está siempre turbada por el temor de perderlos y que a menudo se excluyen mutuamente. Dios es el único objeto beatificante, cuya posesión nos hace verdaderamente felices, porque sólo Él realiza el Bien Supremo concebido por la inteligencia y propuesto por ella a la voluntad.

Por tanto, el criterio de la moralidad de los actos humanos, es decir, si son éticamente buenos o malos, es su conformidad o disconformidad con el Fin y con la Ley natural, que es el camino que nos conduce al Fin. Puesto que hay un Fin para el hombre como tal (el conocimiento de Dios que da la bienaventuranza), hay una regla objetiva de la moralidad de los actos humanos. Por lo tanto, para justificar racionalmente la moralidad y actuar moralmente, es necesario conocer con certeza, a través de la razón natural, la existencia de Dios el Fin Último, que es el último grado del camino metafísico. Quien niega la existencia de Dios es inexcusable, ya que no quiere remontarse del efecto a la causa, por simple razonamiento; esto no significa que toda acción del impío sea pecado, sólo significa que quien se esfuerza en negar la existencia de Dios y quiere justificar el deber de actuar bien al margen de Dios, yerra y su «moral» es a-moral ([476]). MAQUIAVELO, el padre de la "política moderna", enseñaba: "el fin *mío* justifica los medios". En cambio, SAN PABLO revela exactamente lo contrario: "no hagamos el mal para conseguir el bien".

La tendencia a separar la ética de la política se basa en la pretensión de hacer de la primera una ciencia privada y de la segunda una ciencia pública. La filosofía perenne, en cambio, enseña a subordinar la política a la ética, es decir, el vivir bien en común (ética social) debe tener como principios los mismos que regulan el buen vivir del individuo (ética individual), la Ley Natural o el Decálogo aplicado a la sociedad civil. Cree en Dios, no le ofendas y hónralo públicamente (los primeros «Tres Mandamientos»); respeta a la Autoridad, no mates al inocente, usa la fuerza generadora según la naturaleza, no robes, no dañes a tu prójimo con palabras (los últimos «Siete

---

[476] *S. Th.*, I-II, q. 85, a. 5; ibid, q. 64, a. 1; *ibid*, q. 2, a. 6; *ibid*, q. 19, a. 7; *ibid*, q. 107, a. 1; *Summa contra Gentiles*, lib. IV, cap. 19; *ibid*, cap. 95; *In II Ethic*. c. 6.

Mandamientos»). El fin último del hombre no es la *polis*, la *civitas* terrenal, sino Dios y la Ciudad celestial (SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*). Con *Santo Tomás de Aquino* tenemos una verdadera filosofía política en su estado perfecto, ella tiene un valor subordinado y relativo al Bien absoluto que es Dios y el Reino de los Cielos.

La vida social

El hombre está compuesto de alma y cuerpo. Como su alma es racional, está hecho para vivir en contacto con los demás; no es un animal solitario. Debe tener a Dios «arriba», a los hombres «al lado» y a la tierra «bajo sus pies». Es decir, debe ser realista (con los pies en la tierra), religioso (Dios es la Meta Última) y sociable (vivir junto a otros hombres). La familia, por ejemplo, que es una Sociedad imperfecta, supone el cuerpo del hombre, orientado a la generación, fin primordial del matrimonio, pero debe ir seguida de una educación que supere la vida animal y corporal en lo que concierne a lo racional y espiritual.

Lo mismo puede decirse de la sociedad civil y del Estado. SANTO TOMÁS DE AQUINO explica que «a los animales la naturaleza les ha dado el pelo, los dientes, los cuernos y la velocidad para escapar. El hombre, en cambio, no ha sido formado por la naturaleza con ninguno de estos medios ya preparados, sino que en lugar de ellos se le ha dado la razón, por medio de la cual puede procurarse todas estas defensas. Pero para ello no basta el trabajo de un solo hombre, porque el individuo no se basta a sí mismo para vivir. Por eso es natural que el hombre viva en Sociedad [...] de modo que

unos ayuden a otros, y que hombres diferentes se ocupen en la prosecución de conocimientos diferentes» ([477]).

La Sociedad civil es la unión moral y estable de varias familias y varios pueblos, que tienden al bienestar temporal común subordinado al espiritual. Surge de la necesidad del hombre de alcanzar el Fin próximo y último, que no podría alcanzar si viviera aislado. Para captar el fin necesitamos un camino que conduzca a él: este camino es la ley natural, que puede definirse como el *conjunto de reglas que deben respetarse para que un hombre sea y siga siendo auténticamente hombre*, es decir, un "animal racional" (ARISTÓTELES) y no una "bestia instintiva" (NIETZSCHE).

Por lo tanto, la ley natural ([478]), como regla suprema de las leyes civiles, significa el deber de subordinar toda actividad humana al fin moral, es decir, al fin del hombre. Por lo tanto, si una ley humana no está en conflicto con la ley moral o la ley natural, es moralmente necesario observarla. Mientras que la ley, si es contraria a la ley natural y, por lo tanto, injusta, no tiene fuerza de ley y no debe ser obedecida (por ejemplo, el aborto, el divorcio, la eutanasia, la quema de incienso a los ídolos); Si, por el contrario, se exige al individuo un sacrificio que no es necesario para el bien común, como cuando se imponen leyes o impuestos a los sujetos que son demasiado gravosos y que no sirven al bien público, no obligan en conciencia, pero, para evitar el escándalo o la sedición, se pueden cumplir.

---

[477] *De Regimine principum,* lib. I, cap. 1.

[478] R. PIZZORNI, *Diritto naturale e diritto positivo in San Tommaso d'Aquino,* Bolonia, ESD, 1999; ID., *Il diritto naturale dalle origini a San Tommaso,* Bolonia, ESD, 2000; ID., *Giustizia e carità,* Bolonia, ESD, 1995; L. TAPARELLI D'AZEGLIO, *Saggio teoretico di Diritto Naturale,* Roma, Civiltà Cattolica, VIII ed., 1949.

La ciencia política según la recta razón

«Una metafísica implica necesariamente una respuesta a las preguntas supremas de la filosofía. ¿De dónde vienen el mundo y el hombre, a dónde van? La respuesta implica la pregunta sobre el Primer Principio y Fin de las cosas, la pregunta sobre el Absoluto.

a) *El Absoluto*: según el cristianismo, el Absoluto no es el mundo. El mundo no es increado, eterno, ontológicamente autosuficiente. El mundo no es de esencia divina. El Absoluto es único.

b) *Relaciones entre el Absoluto y el mundo*: la creación es obra de un solo Dios, personal y trascendente. La creación es libre, total y no presupone una materia preexistente; la creación es *ex nihilo*, es obra de la bondad gratuita de Dios. La criatura tiene un principio, y el universo material naturalmente tiene un final.

c) *Antropología cristiana*: el alma no es una partícula, un fragmento, ni una forma de la sustancia divina, es creada y finita.

d) *El destino sobrenatural del hombre*: el hombre, creado por Dios, es invitado por la gracia divina gratuita a participar de la naturaleza divina en Cristo, por la fuerza del Espíritu Santo» ([479]).

De esta metafísica deriva una política del ser, del sentido común y de los principios conocidos por ella misma, que nos hace estudiar al hombre, un animal racional, inmortal en lo que se refiere al alma, y un animal político, orientado al Bien Supremo que puede alcanzar en un Estado fundado en la filosofía del sentido común y del realismo, que le ayuda a vivir bien y virtuosamente. junto con los demás, y que a través de leyes en conformidad

---

[479] J. MIENVIELLE, *Influsso dello gnosticismo ebraico in ambiente cristiano*, Roma, Sacra Fraternitas, 1989.

con la ley natural y la ley eterna, lo dirige al Paraíso, el fin último y sobrenatural del hombre.

El Estado no puede ser un fin en sí mismo o "Absoluto"; como toda criatura está ordenada al Fin último: Dios, el Ser Mismo Subsistente, Principio y Fin de toda cosa creada, ya sea individual, social o política, el único Absoluto verdadero, es decir, no dependiente de nada ni de nadie. De hecho, incluso el Estado es una criatura de Dios. Es la unión de varias familias y ciudades que se unen, teniendo el hombre una naturaleza social, para lograr un cierto bienestar común temporal. El estado de naturaleza pura es sólo una abstracción de algunos teólogos, en realidad no existe. De hecho, hay un hombre herido por el pecado original y restaurado por la Redención de Cristo, que ha producido el Orden sobrenatural. Por lo tanto, el individuo, solo o con otros en el Estado, está finalmente ordenado a la Bienaventuranza sobrenatural ([480]). Por lo tanto, la actividad política no es independiente de la moral, es decir, de las reglas que Dios ha dado al hombre para que haga el bien, individual o socialmente, y se aparte del mal.

La "política moderna", es decir, el naturalismo político, tiene una concepción errónea del fin del hombre y de la Sociedad, del bien común, que prescinde de Dios. El Estado es un medio que el hombre utiliza para alcanzar su fin, tanto como le ayuda en esta empresa, ni más ni menos. Si se posee la recta noción del Bien Supremo, no es posible poner los medios (el Estado) en el lugar del Fin (Dios). Ahora bien, el Bien Supremo es lo que es infinito y satisface el deseo de lo infinito que se encuentra en el alma humana y en sus dos facultades superiores: la inteligencia, a la que se le hace conocer la

---

[480] F. M. CAPPELLO, *Summa Juris Publici Ecclesiastici*, Roma, Gregoriana, VI ed., 1954, pág. 26

Verdad Suprema; y la voluntad, que está hecha para obtener el Bien Supremo infinito, el único capaz de satisfacer los deseos del hombre ([481]).

Si la política carece de una base metafísica, de una filosofía del ser, que nos haga retroceder de la creación al Creador, del ser finito al Infinito, invariablemente llegará a conclusiones erróneas, ya que la ética social o política es la conclusión de la metafísica, es decir, una vez que se ha demostrado filosóficamente y con certeza que hay un Ser trascendente y personal del que dependemos en cuanto a nuestro ser y actuar. de aquí se sigue que, aun unidos en una ciudad o en un Estado, debemos ordenarnos a este primer y último Fin, el del hombre y el de la Sociedad; no hacerlo es un error, filosófico y político. Puesto que Dios creó al hombre y a la sociedad o la vida social del hombre por su naturaleza, debe ser honrado por el individuo y por la Sociedad civil.

El conocido principio de finalidad, que es una especificación del de identidad y del de no contradicción, rige al hombre ("*omne agens agit propter finem*") [todo agente actúa hacia un fin – ndt] y al Estado, que es un medio que ayuda a las familias y a los individuos a alcanzar el bien común, que solos no podrían alcanzar, dado que el hombre es un animal social por su naturaleza intrínseca y no por un "pacto" como pretendía ROUSSEAU.

Por lo tanto, o se admite el principio de no contradicción y finalidad, y entonces el individuo podrá poner su vida en orden y el Estado podrá dar la paz, que es la tranquilidad del orden, a sus súbditos. O bien, se elige el absurdo, se niega el principio de finalidad y se crea el caos, el desorden invade al individuo, a las familias, a la sociedad y al Estado, que ya no tendrá paz

---

[481] A. OTTAVIANI, *Compendium Juris Publici Ecclesiastici*, Roma, Typis Polyglottis Vaticanis, IV ed., 1944, pág. 12

y no podrá alcanzar el bien común, sino solo el desorden, la revuelta y la amargura. Esta es la importancia del fundamento metafísico de la política, sin el cual se desvirtúa, no capta su finalidad que es dar la tranquilidad del orden a sus súbditos, para que así puedan encontrar en el Estado un medio que les ayude a alcanzar la Bienaventuranza eterna, para la cual Dios nos creó y quiso que viviéramos en Sociedad, con el fin de lograrla más fácilmente.

El naturalismo político de la modernidad

La política moderna está marcada por un grave error: la separación entre la naturaleza y la Gracia, la razón y la Fe, fin próximo y fin último del Estado. El mundo moderno considera solo el plano natural (es más, sin respetar su orden), ignorando el sobrenatural. La repugnancia de la naturaleza hacia la gracia es la esencia del naturalismo político, es decir, el rechazo a reconocerse como criaturas subordinadas a la voluntad del Creador y la pretensión de ser perfectos con las solas fuerzas o capacidades naturales. Buscando el origen de este naturalismo, se puede ver en el mismo pecado de Lucifer, que fue un acto de rebelión contra el orden sobrenatural.

Las consecuencias sociales del naturalismo político son:

a) *La desaparición de la verdadera noción de derecho*, que es sustituida por la fuerza. De hecho, el derecho se fundamenta en la ley natural, que es la ley divina inscrita en el corazón del hombre. Ahora bien, si se suprime el concepto de Dios, se destruye el fundamento del derecho: la *Lex aeterna*. Este tendrá que ser reemplazado por cualquier cosa, so pena de deslizarse hacia la anarquía y el caos, porque la fuerza del Estado, que es ley en sí misma, tomará el puesto del derecho;

b) *la norma y el criterio de verdad se convierten en la opinión pública* y en la política de los hechos consumados, es decir, en la democracia moderna o demagogia, en la cual el poder viene de abajo, del pueblo y no de Dios;

c) *el envilecimiento del concepto de autoridad*, que ya no es la participación en el poder de Dios, sino simple representación de la opinión popular, de la que la autoridad se convierte en un mero delegado;

d) la degradación de la sociedad civil, que sin una verdadera religión se hunde en el desorden, en el culto al placer sensible, en la pérdida del verdadero sentido de la vida ([482]).

En resumen, se puede decir que todos los errores actuales derivan de dos errores principales y fundamentales: el primero, *Dios no es providente*; El segundo, *el hombre no tiene pecado original* y es inmaculado. Por lo tanto, no necesita de la Redención, sino que progresa infinitamente por sí mismo. La razón sola le basta sin Revelación (racionalismo); todo le está permitido, la moral es autónoma y no objetiva (liberalismo); no hay sacerdocio, no hay Iglesia (secularismo). En resumen, es la destrucción de toda jerarquía justa, el triunfo del desorden.

"Política" moderna o maquiavélica

El inmanentismo dice que Dios es inmanente en el mundo, y forma una sola cosa con él. Es una especie de panteísmo y hace del hombre el Creador

---

[482] M. LIBERATORE, *La Chiesa e lo Stato*, Nápoles, Giannini, 1872, págs. 115-116 e 121; Id., *Il Diritto Pubblico Ecclesiastico*, Giachetti, Prato, 1887; F. M. CAPPELLO, *Chiesa e Stato*, Roma, Ferrari, 1910.

y lo diviniza. Este es el pecado de Lucifer, que siempre ha tentado —empezando por Adán— al pobre hombre a querer convertirse en Dios con sus propias fuerzas. Hoy la sociedad ha aplicado —especialmente con MAQUIAVELO— el subjetivismo y el culto panteísta del hombre a la vida social, que según SAN PÍO X ([483]) es el constitutivo formal del reinado del Anticristo.

La ciencia política perenne: de Aristóteles a la segunda Escolástica

SANTO TOMÁS DE AQUINO enseña que la prudencia no sólo se refiere al bien privado de un hombre individual, sino también al bien de toda la colectividad, por lo que "*la prudencia en relación con el bien común se llama política*". La prudencia es una virtud cardinal que nos ayuda a elegir los mejores medios para obtener el bien común, es decir, vivir virtuosamente, subordinados al orden sobrenatural.

El hombre no puede dejar de hacer política, porque es un animal social por naturaleza y debe preocuparse no sólo de su propio bien individual, sino también del común o social. En primer lugar, porque el propio bien no puede existir sin el bien común de la familia (quien tuviera una familia desastrosa llevaría una vida miserable o al menos muy difícil), y más aún de la ciudad o del Estado (quien tuviera que vivir en una ciudad donde reina la anarquía o la tiranía, tendría una vida dura por delante), porque la familia (que es una Sociedad imperfecta) no puede proporcionar a todos sus miembros todo lo necesario para vivir bien naturalmente (salud, ciencia, seguridad, moralidad) y necesita unirse con otras familias, que así forman una ciudad y luego varias ciudades unidas formarán un Estado (Sociedad perfecta en el orden

[483] Enciclica *E supremi apostolatus cathedra*, 1904.

temporal). En segundo lugar, porque el hombre, siendo parte de la familia y del Estado, al valorar su propio bien gracias a la virtud de la prudencia, debe hacerlo subordinado al bien de la comunidad, de hecho, una parte que no armoniza con el todo se deforma.

Al establecer la jerarquía de la Prudencia pública, SANTO TOMÁS DE AQUINO distingue específicamente entre ellas y pone en primer lugar la *política*, que es la virtud de la Prudencia ordenada al bien común del Estado; luego la *economía*, la Prudencia que se ocupa del bien común del hogar o de la familia; finalmente, la *monástica*, la Prudencia que se ocupa del bien común de una sola persona ([484]). En su comentario a la *Politica* de ARISTÓTELES, SANTO TOMÁS enseña que la política es una ciencia necesaria, ya que es la ciencia de la ciudad como objeto de reflexión filosófica, destinada a dar a los hombres una organización social que es naturalmente social o política.

La política es una ciencia moral o práctica (conocer para actuar bien) y no una técnica empírica: por el contrario, tiene un papel arquitectónico en relación con las demás ciencias morales, ya que la ciudad representa la realidad más importante de todas las que la razón humana es capaz de producir, por lo tanto, ocupa el primer lugar entre todas las ciencias prácticas (como el arquitecto y el maestro de obras dirigen a todos los trabajadores). El político debe ser un filósofo moral/social y no un “gerente pragmático” o un técnico solucionador de problemas.

TOMÁS DE AQUINO también distingue la *economía* o administración de la familia —que sirve para obtener la riqueza necesaria para mantener convenientemente un hogar doméstico, donde se ordenan los medios al fin, la

---

[484] *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 11, sed contra.

riqueza a la tranquilidad temporal— de la *crematística-financiera*, que consiste en producir y acumular la máxima riqueza posible, sin poner límites a la libre iniciativa. SANTO TOMÁS condena esta última, en cuanto cambia los medios (las riquezas) por el fin (el bien). Esta es la falacia del liberalismo, que es una conclusión financiera del liberalismo filosófico.

La segunda Escolástica

En *De regimine principum* (lib. I, cap. 15) de Santo Tomás, retomada y comentada por los tomistas del siglo XVI de la segunda escolástica ([485]) en una función antimaquiavélica, se explica que "la Sociedad civil o política es como un barco, cuya navegación tiene dos aspectos: *navegar por el mar y llevar pasajeros a puerto*. Es decir, la política y el bien común o social tienen una doble tarea: inmanente (*navegar*) y trascendente (*llegar al Cielo*)". La "Civilización cristiana" tiene como *fin inmediato* el bienestar común temporal y social de los ciudadanos, pero su *fin último* es el Bien Supremo (*De regimine principum*, lib. I, cap. 16). *La política representa el fin intermedio*; por lo tanto, debe ser cultivado, pero no debe detenerse en él (*S. Th*., II-II, q. 58, a. 5).

El bien del hombre o su *Fin último personal* y el *bien común social y temporal* se ordenan mutuamente y, en cierto sentido, *llegan a coincidir* (*S. Th*., I-II, q. 21, a. 4, ad 3). El bien social, político o común no puede sino

---

[485] F. DE VITORIA, *De potestate civili*, pág. 177; R. BELLARMINO, *De membris Ecclesiae*, III, pág. 10; F. SUAREZ, *De legibus ac de Deo legislatore*, I, págs. 165-166.

ordenarse como el fin próximo al último, al bien trascendente e infinito del hombre, que es Dios ([486]).

El hombre no puede vivir solo ([487]), sino que necesita de otros seres humanos para formar primero una sociedad imperfecta (la familia) y luego una sociedad perfecta (el Estado, que es la unión de varias familias y varios pueblos). Por supuesto, el hombre es un animal racional y social (es decir, inteligente, libre y que vive en sociedad o *polis*). Rechazar el elemento político o social del hombre es, ante todo, un error filosófico o antropológico, que tiene una falsa concepción metafísica de la naturaleza del hombre. Porque si el hombre en sí mismo es intrínsecamente corrupto (Lutero), la sociedad (familiar, social y religiosa), que resulta de la unión de varios hombres bajo una misma autoridad, es también intrínsecamente mala; es más, incluso la Iglesia, en su aspecto jurídico y jerárquico, es tan perversa como el Estado.

El hombre está compuesto de alma y cuerpo. Siendo su alma racional, está hecho para vivir en contacto con los demás, no es un animal solitario,

---

[486] La doctrina política tomista y la de la segunda y tercera escolástica han sido retomadas constantemente por el Magisterio de la Iglesia, desde Gregorio XVI en la condena del catolicismo liberal (Encíclica *Mirari vos*, 1832) hasta Pío XII, que en 1941 escribió: «*Desde la forma dada a la Sociedad, según esté o no de acuerdo con las Leyes divinas, depende el bien o el mal de las almas. Frente a esta consideración y predicción, ¿cómo podría ser lícito que la Iglesia [...] permanezca como espectadora indiferente ante los peligros que corren sus hijos, que guarde silencio o que finja no ver situaciones que [...] hacen difícil o prácticamente imposible llevar una vida cristiana?*» (PÍO XII, *Radiomessaggio* "*La solennità*", Pentecostés de 1941).

[487] F. DE VITORIA, *De potestate civili, pág.* 117; R. BELLARMINO, *De membris Ecccle-siae,* III, pág. 6 e 9; F. SUAREZ, *De legibus ac de Deo legislatore,* I, pág. 165; L. MOLINA, *De justitia et de jure libri sex,* pág. 1075.

como querían los humanistas, luteranos y nominalistas refutados por los tomistas del siglo XVI. Tiene que tener a Dios “arriba”, a los hombres “al lado” y a la tierra “debajo de sus pies”. Es decir, debe ser realista (con los pies en la tierra), religioso (Dios es el Fin último) y sociable (conviviendo con otros hombres). La familia, por ejemplo, que es una Sociedad imperfecta, presupone el cuerpo humano orientado a la generación, fin primario del matrimonio, pero debe ser seguido por una educación que supere la vida animal y corporal en cuanto se refiere a la vida racional y, en última instancia, ordenada últimamente el fin espiritual.

Lo mismo puede decirse de la Sociedad civil y del Estado. Santo Tomás de Aquino explica que «la naturaleza ha dado a los animales pelo, dientes, cuernos, la velocidad para escapar. El hombre, por otra parte, no ha sido dotado por la naturaleza con ninguno de estos medios; pero en lugar de éstos, se le ha dado la razón, por medio de la cual puede procurarse todas estas defensas. Pero para conseguir estos no basta el trabajo de un solo hombre, porque *el individuo no se basta a sí mismo* para vivir. Por lo tanto, es natural que el hombre viva en Sociedad [...] a fin de que uno ayude al otro, y diferentes hombres se ocupen en la búsqueda de diferentes conocimientos» ([488]).

La Sociedad civil es la unión moral y estable de varias familias y varios pueblos, que tienden al bienestar temporal común subordinado al espiritual. Surge de la necesidad del hombre de alcanzar el fin próximo y último, que no podría alcanzar si viviera aislado. Para llegar al fin, es necesario un camino que conduzca a él: este camino es la ley natural, que puede definirse como el *conjunto de reglas que deben respetarse para que un hombre sea y*

---

[488] *De regimine principum*, lib. I, cap. 1.

siga siendo auténticamente hombre, es decir, un "animal racional" (Aristóteles) y no una "bestia instintiva y pecaminosa en sí misma" (Lutero).

La política moderna (es decir, el maquiavelismo) está marcada, como el luteranismo, por un grave error: la separación o confusión (ya que todo exceso es un defecto y los extremos, en las herejías, se juntan) entre la naturaleza y la Gracia, la razón y la Fe, el fin próximo y el Fin último del Estado. El mundo moderno políticamente, especialmente con Maquiavelo, considera solo el plano natural (además sin respetar su orden), ignorando el sobrenatural, mientras que con Lutero considera solo el plano sobrenatural, que sería debido a la naturaleza, y sin gracia todo es pecaminoso. El luteranismo y el maquiavelismo son las dos caras opuestas de la misma medalla.

Los escolásticos españoles del siglo XVI a la luz de la recta razón enseñan con Aristóteles (*Politica*, V) y Santo Tomás de Aquino (*De regimine principum*, lib. I, cap. 14) que el hombre por naturaleza es sociable o "animal social", hecho para vivir no en soledad, "salvaje y solitario", sino en una Sociedad primero imperfecta (la familia) y luego perfecta (el Estado). Ahora bien, si *por su naturaleza* —creada por Dios—, el hombre es sociable, la Sociedad familiar y civil son criaturas y obras de Dios. Por lo tanto, ellas también deben adorarle y prestarle el culto con el cual Él quiere ser adorado. Por lo tanto, la familia y el Estado deben estar sumisos a la Iglesia, que representa a Dios en la tierra. La separación de la Iglesia y el Estado, por lo tanto, no sólo es contraria a la Revelación divina (Tradición y Escritura), sino también a la sana filosofía y a la recta razón.

La sociedad y sus cuatro causas

El hombre es naturalmente un animal social o político. La Sociedad es una unión moral de varios hombres, para actuar en vista del bien común. La

“*causa final*” de la sociedad es el bien común temporal subordinado al espiritual, que no puede ser alcanzado por el individuo, la “*causa material*” son las personas o las familias, la “*causa eficiente*” es Dios que creó al hombre sociable, la “*causa formal*” es la unión moral entre los sujetos, ella consiste en los derechos y deberes, a través de los cuales los miembros de la Sociedad se unen en la forma de actuar para lograr el bien común ([489]).

Desde la Sociedad civil establecida, la autoridad aparece como propiedad necesaria de la *civitas*. Consiste en el poder de hacer leyes para lograr el Fin, de hacerlas cumplir y de castigar a quienes las violan. La autoridad es, por tanto, la potestad de gobernar la *res publica* [la cosa pública, los asuntos públicos - ndt], es decir, de dirigirla a su fin. Para lograr tal fin es necesario:

1º) que los medios que conducen al Fin se proponen de manera obligatoria (*poder legislativo*);

2º) que las cosas propuestas deben ser debidamente aplicadas, según el sentido en que fueron propuestas (*poder ejecutivo*);

3º) Que quienes no quieran aplicarlas y/o se opongan a su aplicación, pueden ser forzados por la fuerza (*poder judicial o coercitivo*).

El poder más importante es el legislativo, siendo los otros dos ejecutivos de la ley.

---

[489] Cfr. F. CAVAGNIS, *Institutiones Juris Publici Ecclesiatici*, Roma, IV ed., 1906, vol. I, pág. 23; J. GREDT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Friburgo, Herder, 1921, III ed., II vol., *Ethica specialis*, cap. III, tesi 25-28; T. ZIGLIARA, *Summa philosophica*, Roma, Propaganda Fide, 1876, vol. III, pág. 183; J. GOENAGA, *Philosophia socialis*, Roma, Gregoriana, 1964, pág. 278, V. CATHREIN, *Filosofia morale*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1920, 2 vol.

La sociedad natural se divide en Sociedad doméstica (la familia, que es una sociedad imperfecta) y Sociedad civil (el Estado, que es una sociedad perfecta en el orden temporal). La Sociedad doméstica o familiar nace de la unión conyugal (marido y mujer) y de la Sociedad paterna y filial (padres e hijos), ella está ordenada a la Sociedad civil. La doméstica es una Sociedad imperfecta, porque no dispone de todos los medios para lograr el bien común por parte de sus súbditos.

Formal y ontológicamente, la Sociedad está formada por sus propios miembros que, por inclinación natural y por un acto de libre voluntad, sustancialmente diferente del "pacto social" de JEAN JACQUES ROUSSEAU, se unen para realizar un bien común específico. Ella es una pluralidad de hombres, o entes racionales, que son los únicos que tienen la noción del Fin y el deseo de la relación de los medios para lograr el Fin, en cuanto están dotados de intelecto y voluntad; hombres que tienden a un bien, es decir, a un Fin bien definido, es decir, al bienestar temporal (subordinado al espiritual) común a todos, por medios adecuados para hacerles comprender el Fin; hombres que forman una unión que los une entre sí y con la Sociedad, en un *vínculo hecho de deberes y derechos: los deberes y obligaciones recíprocos y para con la Sociedad, y el derecho de esta última a dirigir a los que la componen hacia el Fin en la forma establecida*. Todo esto produce, bajo la dirección de la autoridad: unidad de fin, armonía de espíritus, concordia de voluntades, coordinación de medios.

El mal fin de la Sociedad no es sólo aquel *negativo* de prohibir las injurias y las disputas entre los ciudadanos, como pretendería el liberalismo, sino producir *positivamente*, a través de las leyes, las condiciones necesarias para tener una vida buena, es decir, la perfección material, intelectual y moral de la persona, en la que consiste la felicidad imperfecta de la vida terrena.

El Fin de la sociedad civil no es el Fin absoluto de Dios, sino el bien o la felicidad o la buena vida de los ciudadanos.

Contra la *estatolatría* absolutista, la sana filosofía enseña que la Sociedad no es un Fin absoluto, en el que los ciudadanos están ordenados a la Sociedad como su Fin último. Es la sociedad la que se ordena al bien común de los ciudadanos considerados en cuanto *hombres hechos a imagen y semejanza de Dios* y que tienen un alma racional e inmortal y, por tanto, *ontológicamente* superiores a la sociedad ("*civitas propter cives et non cives propter civitatem*") [la ciudad es para los ciudadanos y no los ciudadanos para la ciudad – ndt]. Contra el individualismo liberal, la recta razón enseña, en cambio, que la autoridad política tiene el deber de defender los derechos de los ciudadanos y de procurar, incluso positivamente, los bienes que dignifican la vida del ciudadano, que la actividad del sector privado no puede procurar suficientemente y que *el hombre considerado como ciudadano es parte de la Sociedad* y, por lo tanto, *moral o políticamente* inferior a ella. La autoridad política no debe absorber, sino proteger los derechos de la persona y de la familia; sólo interviene cuando la familia y el particular no pueden avanzar (principio de subsidiariedad).

La esencia de la sociedad humana

Hay quienes identifican la esencia de la Sociedad en la autoridad, afirmando que la Sociedad se compone de dos elementos esenciales: el material, constituido por la multitud de los hombres, y el formal, constituido por la autoridad pública. Sin embargo, según otros, la esencia de la Sociedad debe identificarse en sus cuatro causas —la causa final, el bien común; la causa material, las personas y las familias; la causa eficiente, Dios que creó al

hombre sociable; la causa formal, la unión moral entre sujetos que se comprometen con el bien común—, siendo *la autoridad una propiedad de la Sociedad*, es decir, un elemento que deriva directa y necesariamente de la esencia de la Sociedad, pero que por sí sola, no constituye su esencia.

El origen del poder

1°) Poder absoluto del gobernante

El poder viene inmediatamente de Dios al gobernante, sin pasar por el *pueblo como un canal*. Dios escoge a un individuo a quien confiere poder. Esto es cierto de la Iglesia Católica, de los Reyes del Antiguo Testamento ([490]), y no de la autoridad humana en el Nuevo Testamento; de hecho, la autoridad viene de Dios como de una causa remota, pero Dios no manifiesta (*per se* o normalmente) directamente qué persona debe ejercer el poder (puede hacerlo *per accidens*, pero en filosofía se considera el *per se*). La persona es elegida por el *cuerpo social*. El *pueblo*, por lo tanto, no crea el poder, sino que designa a las personas que deben ejercerlo. SANTO TOMÁS reconoce la legitimidad del sufragio en las Sociedades pequeñas, en las que todos saben en qué consiste el interés de la comunidad; pero lo critica en las grandes Sociedades (*S.Th*. I-II, q. 97, a.1). EL ANGÉLICO no habla del *sufragio universal* "que da el mismo valor a todos los votos, y asegura así el predominio de las masas incompetentes y fácilmente engañables sobre la *sanior pars societatis* [la parte más sana de la sociedad – ndt], el predominio de la preocupación por los intereses individuales inmediatos sobre el futuro interés general de la sociedad, que queda así sacrificado al interés de cada uno"

---

[490] *S. Th*., I-II, q. 90, a.3.

([491]). FRANCISCO SUÁREZ enseña que "Ningún monarca obtiene su poder inmediatamente de Dios; sino por la voluntad de los hombres" ([492]).

La *Monarquía del derecho divino*, en la que el rey obtiene el poder directamente de Dios, se presta a una doble interpretación:

a) el poder deriva, como de una fuente remota, de Dios, y esto es de Fe, "*todo poder viene de Dios*" (*Rom*. XIII, 1);

b) la autoridad real deriva directamente al Príncipe de Dios, por lo que queda liberada (absoluta) de cualquier atadura o dependencia (del Papa, de la Iglesia y del pueblo, incluso cuando el monarca se convierte en tirano).

Sólo el Papa recibe el poder directamente de Dios, después de haber sido elegido por los cardenales, que no le transmiten ningún poder, ni siquiera como canal; pero que designan a una sola persona, a la que Dios da directamente el poder, mientras que el rey (o cualquier autoridad temporal) recibe el poder de Dios, *mediatamente*. Por lo tanto, si se quiere utilizar el término "monarquía de derecho divino", es necesario especificar: *mediatamente* divino.

2º) Poder delegado por el "canal del pueblo"

Esta es la tesis enseñada por los Padres, hasta SANTO TOMÁS, y por BELARMINO y SUÁREZ. La elección del gobernante corresponde al *cuerpo social*, como *sanior pars*, de modo que la autoridad trabaje por el bien común. Hay que precisar que el *pueblo* (que no es la masa amorfa) "*tiene*" el poder sólo para comunicárselo al gobernante, es decir, el *pueblo* es el sujeto

---

491 H. COLLINS, *Manuel de philosophie thomiste*, París, Téqui., 1927, vol. III, págs. 349-350

492 *Defensio fidei*, III, cap. 2, Conimbricae, 1613.

imperfecto o transitivo o "vial" del poder, mientras que el gobernante es el sujeto perfecto y permanente del mismo; el gobernante mantiene permanentemente el poder como propio; una vez que se le ha dado, no puede ser retirado por el *pueblo* a su antojo (excepto en el caso de la tiranía). El gobernante no es el diputado o representante del pueblo. Él tiene la autoridad estable, la cual le llega, a través del *canal del pueblo*, de Dios. «Puesto que todos los hombres nacen libres, no hay hombre que pueda pretender tener jurisdicción sobre otros hombres. Por lo tanto, Dios no ha podido atribuir *inmediata* y *directamente* la soberanía a nadie. La soberanía reside [...] en el conjunto de los hombres, es decir, en la comunidad. Por lo tanto, es esta última la que tiene el derecho de elegir libremente una determinada forma de gobierno y de designar al gobernante o gobernantes a quienes se delega el poder soberano ([493]). Esta es la doctrina escolástica y católica o teoría tradicional del poder delegado, como se la llama en ética social. Dios es una fuente remota de poder, el *pueblo* es solo un canal de transmisión; y dado que la comunidad, normalmente, no sabe ejercer el poder de manera perfecta y permanente, aquí está la necesidad de elegir una persona (o varias, según las formas de gobierno) a la que transferir el poder, como canal, y en la que el poder se mantenga estable.

La sociabilidad natural del hombre

El Papa LEÓN XIII enseña que «El hombre está naturalmente ordenado a la Sociedad civil: en efecto, puesto que no puede procurarse aisladamente lo necesario para la vida y para el perfeccionamiento intelectual y moral, la

[493] J. J. CHEVALIER, *Storia del pensiero politico*, Il Mulino, Bolonia, 1989, vol. II, *L'età moderna*, pág. 138.

Providencia ha ordenado que nazca hecho para adherirse y unirse a los demás, tanto en la Sociedad doméstica como en la Sociedad civil, la cual es la única que puede proporcionarle todo lo que basta perfectamente para la vida». (Encíclica *Immortale Dei*, 1 de noviembre de 1855). Ya decía ARISTÓTELES que aquellos que son incapaces de vivir en sociedad o no la necesitan porque se bastan a sí mismos, deben ser "un animal o un semidiós" ([494]).

La familia, al no ser autosuficiente, tiende a integrarse en la Sociedad civil, cuyo fin es universal, porque es el que concierne al bien común, al que todos los ciudadanos tienen derecho en la debida proporción. «A través de ella, los hombres se ponen en comunicación mutua para formar un Estado». (LEÓN XIII, Encíclica *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891).

El Estado es para los ciudadanos, no al revés, es decir, *la persona como racional, libre y espiritual* no es un engranaje de la sociedad, una parte de ella, como un engranaje de un mecanismo, y es necesario que el Estado respete la dignidad de la naturaleza humana, hecha a imagen y semejanza de Dios, dotada de alma espiritual e intelecto y voluntad, y, por lo tanto, libre para hacer el bien que la llevará a la vida sobrenatural y eterna. Por lo tanto, el Estado debe procurar al hombre una vida materialmente perfecta, defendiendo sus derechos y su dignidad: la vida, la integridad física y moral, las comodidades temporales, la educación, etcétera. Pero al mismo tiempo, *el hombre en cuanto social o civilizado* debe sacrificarse *moralmente* a sí mismo por el bien común de la Patria, emprendiendo la guerra defensiva, pagando impuestos justos, respetando las leyes civiles [...]

---

[494] *Politica*, I, 2, 14.

El Papa Pío XI enseña que «En el plan del Creador, la Sociedad es un *medio natural*, que el hombre puede y debe utilizar para alcanzar su *Fin*, siendo la Sociedad para el hombre y no al revés. Esto no debe entenderse en el sentido del liberalismo individualista, que subordina la Sociedad al uso egoísta del individuo, sino sólo en el sentido de que, a través de la unión orgánica con la Sociedad, la realización de la verdadera felicidad terrena se hace posible para todos, a través de la colaboración mutua». (Encíclica *Divini Redemptoris Promissio*, 19 de marzo de 1937).

Precisamente en consideración a la naturaleza del hombre, sería un gravísimo error pensar que la Sociedad civil está ordenada exclusivamente a la seguridad y al bien *temporal* del hombre, sin ninguna relación con Dios. En efecto, la Sociedad civil no puede prescindir del Fin último de la persona, tanto porque la felicidad temporal está ordenada a la felicidad *espiritual*, como porque el hombre individual, compuesto de alma y cuerpo, no sólo puede satisfacer al cuerpo, sino que también debe proveer a su alma, que anhela un Fin espiritual.

El bien común

El bien común es el bien de una comunidad de personas (familia, asociación, corporación, orden religiosa, ciudad, Estado) y es relativo a la naturaleza de la comunidad a la que se refiere. El bien común natural más importante es el de la Sociedad política, incluido el de las comunidades particulares precisamente porque éstas encuentran en la Sociedad política su apoyo y su culminación. El bien común es el bien de todos y cada uno, por tanto un bien que no debe privar a la persona individual de lo que es esencial para realizarse como hombre, es decir, de acuerdo con su propia naturaleza humana, a menos que —como consecuencia de opciones morales y actos

contrarios a la integridad del cuerpo social— sea el propio individuo quien se ponga en la condición de sufrir restricciones y sanciones, impuestas por la autoridad legítima puesta para proteger el consorcio civil.

En la relación entre el bien personal y el bien común, el primero está subordinado al segundo en el plano de las *cosas temporales y materiales*, en cuyo caso la comunidad se antepone al individuo. Pero si se trata, por el contrario, del *bien de orden sobrenatural*, que concierne a la vida eterna de la persona individual antes que al bien material de la comunidad, entonces el primer lugar lo ocupa la persona racional, libre e inmortal: «el bien del conjunto es mayor que el bien particular de uno, si se trata de la misma clase de bien. Por el contrario, el bien sobrenatural de una persona supera al bien natural de todo el universo» ([495]).

Persona y sociedad

El Estado es una persona moral, ella consiste en la unión de muchas personas físicas que tienden al bien común; de ahí que el problema de la relación entre la persona social o ciudadano y el Estado deba ser resuelto por la filosofía moral (conocer para obrar), que es una ciencia especulativo-práctica, y no por la filosofía del ser o metafísica (conocer para saber), que es puramente especulativa.

El individuo como parte de la Sociedad o como *ciudadano* está *moral* o socialmente subordinado al todo (especie humana y sociedad civil), pero la Sociedad está *metafísicamente* subordinada a la persona humana racional, libre e inmortal, que tiende y se ordena a Dios. La Sociedad, por tanto, debe

---

[495] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 29, a. 1; *Summa contra Gentiles*, lib. III, cáp. 111-113; *De regimine principum*, lib. I, cáp. 14-15.

ayudar y no entorpecer a la persona humana a tender a Dios mediante el conocimiento y el amor, y no entorpecerla con órdenes injustas y falsas. "*Ubi justitia et veritas, ibi caritas*!" [Donde hay justicia y verdad, allí hay caridad – ndt].

El bien del todo (Sociedad) es *moralmente*, socialmente o políticamente superior al bien de la parte de la Sociedad (ciudadano), pero si la parte es considerada como el hombre creado a imagen y semejanza de Dios y ordenado a Él, entonces la persona humana *ontológicamente* es más noble que la Sociedad de la que forma parte ([496]).

SANTO TOMÁS DE AQUINO ([497]) enseña que el hombre sólo puede alcanzar su *dignidad moral-próxima*, o plena y total, si actúa conforme a su Fin, en la Sociedad Civil de la que forma parte y que le ayuda a vivir bien. La *dignidad ontológica*, o radical, del hombre deriva del hecho de que subsiste en una naturaleza racional (ser estático); esta dignidad la posee todo hombre, puesto que Dios le infunde un alma racional en el instante de su concepción. Mientras que la *dignidad próxima, o moral*, sólo la poseen los hombres buenos, o virtuosos, que actúan bien, con vistas a la verdad y al bien común último, como miembros del Estado (en el orden natural) y de la Iglesia (en el orden sobrenatural), gracias a la moral, o ética, y a la Gracia santificante.

Según ARISTÓTELES y SANTO TOMÁS, en el plano natural, el bien común de la Sociedad vale más que el bien de una persona individual. Sin embargo, el hombre fue creado para un Fin sobrenatural, que supera infinitamente el bien común temporal. La persona humana, naturalmente social,

---

[496] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Essenza e attualità del tomismo*, Brescia, La Scuola, 1947, pág. 39.
[497] *S. Th.*, I, q. 29, a. 3; *Summa contra Gentiles*, lib. III, cáp. 112

o política, puede alcanzar su fin próximo en una sociedad civil y el Fin último, y sobrenatural, en la Sociedad sobrenatural que es la Iglesia de Cristo. Que el todo es mayor que la parte es un principio conocido por todos. El bien común es mayor y más noble que el bien de uno solo, incluso en el plano sobrenatural, la criatura sólo puede alcanzar su Fin sobrenatural como parte del Cuerpo Místico de Cristo; si está separada de Cristo no puede entrar en el Reino de los Cielos e incluso cuando la criatura humana ha entrado en el Cielo sigue siendo parte de la Iglesia, la triunfante, y es una parte, menos noble, del todo. De ahí que la persona humana sea siempre una parte, de la familia y del Estado —en el orden natural—, de la Iglesia militante (en esta tierra), purgante (después de la muerte en el purgatorio), triunfante (en el Paraíso) —en el orden sobrenatural—, y la parte nunca es superior al todo, tomado en el mismo orden ([498]).

El tomismo rechaza el liberalismo, que al dar un valor absoluto a la persona humana la hace superior al Estado, y la estatolatría totalitaria, que afirma la superioridad del bien político sobre el bien sobrenatural último, por lo que la política y el Estado serían el Fin último del hombre, que se ve así privado del orden sobrenatural a cambio del Estado absoluto. Entre el bien de la persona y el del Estado y la Iglesia no hay conflicto, sino subordinación de lo inferior a lo superior; de la parte al todo, de la persona al Estado y la Iglesia, de lo temporal a lo espiritual.

[498] *S. Th.*, I-II, q. 96, a. 4; *ibid*, q. 21, a. 4, ad 3.

La noción correcta de persona

SEVERINO BOECIO definió la persona de la siguiente manera: «sustancia individual de naturaleza racional» ([499]). Para SANTO TOMÁS ([500]), la persona es: «individuo de naturaleza racional» o «que subsiste en una naturaleza racional». Así pues, la persona es un sujeto de naturaleza racional, es decir, dotado de intelecto y voluntad; existe y actúa independientemente de otro, es autónoma en el ser (ya que como sustancia no necesita otra realidad en la que apoyarse) y en el obrar (ya que gracias a su naturaleza racional se dirige a sí misma en la acción, pues es dueña de sus propios actos). Del único que depende es de Dios, su creador y conservador en el ser.

SANTO TOMÁS explica que las criaturas intelectuales son gobernadas por Dios en la medida en que son queridas por sí mismas, mientras que las criaturas no racionales se ordenan a las criaturas racionales. Por supuesto, esto no significa que el hombre no esté ordenado a Dios, su Fin último, sino sólo que entre las criaturas la persona humana es el fin de los entes irracionales, de los que debe servirse para llegar a Dios. La persona tiene derechos y deberes, es decir, el derecho a poder hacer lo necesario para alcanzar su Fin natural y sobrenatural y el deber de hacerlo. La persona, en virtud de su naturaleza racional, es capaz de mérito y demérito, y cuando actúa está obligada a elegir el bien y evitar el mal, es decir, a ordenar su acción a Dios y apartarla de aquello que le priva de Dios.

---

[499] MIGNE, PL 64, col. 1345.

[500] *S. Th.*, I, q. 29; III, q. 2, a. 2.

La dignidad de la naturaleza humana

La dignidad es una cualidad o "valor" que confiere a alguien una cierta superioridad (que no todos tienen) y lo distingue de los demás. El hombre tiene dignidad sólo en relación con las criaturas no racionales (minerales, plantas y animales); pero no tiene dignidad absoluta, o dignidad por sí mismo, como pretende el personalismo. La persona sólo tiene dignidad en virtud de la naturaleza humana, en la que subsiste, es decir, la dignidad humana se debe a la naturaleza racional y no pertenece al sujeto per se; la dignidad pertenece directa y primariamente a la naturaleza, y secundariamente a la persona o sujeto que subsiste en esa naturaleza racional. Hablar de "dignidad de la persona humana" no es exacto, lo adecuado sería decir "dignidad de la naturaleza humana" en la que subsiste el sujeto o persona ([501]).

La dignidad se divide en:

a) *radical-ontológica*, persona que tiene sus raíces en una naturaleza humana racional. Así radicalmente todas las personas son iguales, pues todas están enraizadas en una naturaleza humana racional, y sólo esta dignidad no se puede perder;

b) *total-moral o práctica*, la persona tomada totalmente, en su ser y actuar. La dignidad total de la persona viene dada por sus actos, por sus actos buenos, mientras que los actos malos le privan de la dignidad humana total. Totalmente no todos son iguales, hay quienes hacen el bien y son buenos y quienes hacen el mal y son malos. Pues la acción propia del hombre es conocer lo verdadero (intelecto) y amar, o querer, el bien (voluntad). Sólo habrá dignidad moral total si la persona conoce

---

[501] *S. Th.*, I, q. 29, a. 3.

lo verdadero y ama el bien; mientras que, si se adhiere al error y ama el mal, pierde la dignidad moral total, aunque conserve radicalmente su naturaleza humana y racional. El Papa LEÓN XIII enseña que: «El intelecto y la voluntad que se adhieren al error y al mal decaen de su dignidad originaria y se corrompen». (Encíclica *Immortale Dei*, 1 de noviembre de 1885).

SANTO TOMÁS DE AQUINO escribe: «Con el pecado, el hombre abandona el orden de la razón: por tanto, *se aparta de la dignidad humana*, que consiste en ser para sí y obrar para el bien; degenerando así, en cierto modo, en el servilismo propio de las bestias, que implica la subordinación al provecho ajeno (el caballo al jinete, el pecador a Satanás) [...] un hombre malo es peor que una bestia» ([502]). Este principio justifica la pena de muerte impuesta por la Autoridad a quienes han perdido la totalidad de la dignidad humana por hacer el mal gravemente. Otra consecuencia práctica es que el derecho a actuar se basa sólo en la dignidad total (la persona en su actuar) y no en la dignidad radical (la persona que subsiste en una naturaleza racional). Actuar mal, adherirse al error, significa perder la dignidad total (que consiste en actuar bien), mientras se conserva la dignidad radical (la naturaleza humana). *No existe, por lo tanto, para la persona humana el derecho a profesar el error y a hacer el mal*, basándose en la dignidad de la persona, la cual, al obrar mal, pierde la dignidad total que es la única que fundamenta el derecho a actuar; aunque mantenga la dignidad radical, que concierne al ser y no a las acciones.

El personalismo (MOUNIER y MARITAIN) afirma erróneamente que la persona humana tiene una dignidad absoluta, no relativa a la naturaleza en

---

[502] *S. Th.*, I-II, q. 64, a. 2, ad 3.

la que subsiste. Así, ha prevalecido entre muchos la aberrante idea de que la dignidad radical de la persona es el fundamento del derecho a actuar, del derecho a la libertad de expresar públicamente cualquier pensamiento (cfr. CONCILIO VATICANO II, Decreto sobre la "Libertad religiosa", *Dignitatis humanae personae*, 7 de diciembre de 1965); mientras que la sana filosofía enseña que, cuando la persona actúa mal (intelectual o moralmente), pierde su dignidad total (que se refiere al actuar), mientras que mantiene la radical (que se refiere al ser). El error no tiene derechos. No hay derecho —que lo es en la medida en que se basa en la dignidad de la naturaleza humana— a manifestar públicamente el error y a hacer el mal (PÍO XII, *Discurso a los juristas católicos italianos*, 6 de diciembre de 1953).

La sociedad civil según el tomismo

La Sociedad es un grupo de personas que se unen para lograr el bien común, de modo que lo que se aplica a la persona individual se aplica a la "persona moral" o sociedad, que no tiene derecho a ser neutral o agnóstica, sino que debe actuar en conformidad con la naturaleza racional de los hombres que la componen, que deben adherirse a la verdad y amar el bien. Es el caso del Estado, que no puede ser "laicista" o "neutral", es decir, adherirse al error y hacer el mal, de lo contrario perdería su dignidad como Sociedad civil y caería en la tiranía ([503]). El Fin de la Sociedad es el bien común, que debe ser ético y moral, y debe perfeccionar a la persona a la que no se puede obligar a renunciar a los valores morales, en nombre de un pretendido y aparente bien común. El bien común temporal es un medio que ayuda a las

[503] *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 3; ibid, q. 96, a. 4.

personas a alcanzar su Fin último. Frente a las leyes injustas está la licitud de la no obediencia e incluso de la rebelión, como *último recurso*.

¿Prioridad de la Empresa o de la persona?

La persona como *civis* [ciudadano – ndt] está ordenada al bien común de la Sociedad y está subordinada a la Sociedad, como la parte al todo (por ejemplo, la mano al hombre); por lo tanto, hay una cierta prioridad *social/política* del bien común sobre la persona; sin embargo, la persona *ontológicamente* como sujeto inteligente, libre y dotado de un alma inmortal, no es el engranaje de una máquina, completamente subordinado a su funcionamiento, o una abeja subordinada a la colmena. La persona no es sólo un *animal político* o social, no es sólo un miembro de la Sociedad o un ciudadano público, es también y sobre todo un *animal racional*, dotado de alma inmortal y de intelecto para conocer la Verdad Suprema y la voluntad de amar al Bien Supremo.

Por lo tanto, es necesario distinguir el ser humano:

a) *en cuanto ciudadano*, está subordinado a la Sociedad. Puesto que el hombre, como animal social —escribe SANTO TOMÁS— es parte de la sociedad, en cuanto tal pertenece al todo.

b) *es cuanto animal racional y espiritual*, supera a la Sociedad terrena o civil, y se ordena a la Ciudad celestial o divina, que trasciende a la Sociedad civil. El hombre no está ordenado a la Sociedad política según todo su ser, sino que todo lo que es, puede y tiene está ordenado a Dios.

Por lo tanto, *en cuanto ciudadano* que tiende al bienestar temporal y terrenal, el hombre está ordenado a la Sociedad, como parte del todo, pero, *en cuanto persona racional y espiritual*, está ordenado solo a Dios, teniendo

una finalidad más alta que la de la Sociedad terrena. El bien de la persona individual (Dios) es superior al bien de la Sociedad (bienestar temporal), pero esto no significa que el ciudadano considerado en sí mismo sea más noble que el Estado en sí mismo, que es un conjunto de muchos ciudadanos; lo que es más noble es el Fin que atañe a la naturaleza humana de la persona. Por lo tanto: frente al bien sobrenatural del ser humano, el Estado debe reconocer sus límites y subordinarse a este fin, que concierne a toda persona racional y espiritual por él gobernada; mientras que, en el plano natural y temporal, cada ciudadano debe estar subordinado al Estado, cuya finalidad es perseguir el bien común de la comunidad. El Estado no debe poner obstáculos a la consecución del Fin sobrenatural del hombre, sino favorecerlo según los medios de que disponga, y el individuo no debe pretender, en nombre de un sentido mal entendido de su dignidad ontológica, hacer lo que quiera ([504]).

Las tres formas de gobierno

SANTO TOMÁS ([505]) enseña que hay tres formas posibles de gobierno: *monarquía*, *aristocracia*, *politeia* (hoy "democracia" clásica, esencialmente diferente del "democratismo" moderno de ROUSSEAU). Él considera la *monarquía* como la primera forma de gobierno (el gobierno de una sola persona) que, sin embargo, puede degenerar en *tiranía*. La segunda forma de gobierno considerada por el Aquinate es la *aristocracia* (gobierno de los mejores) que puede degenerar en *oligarquía*, es decir, tiranía de unos pocos.

---

[504] *S. Th.*, I, q. 29, a. 3; *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 112.

[505] *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 4; *ibid*, q. 105, a. 1; *Suppl.*, q. 37, a. 1, ad 3; I-II, q. 50, a. 1, ad 3.

La tercera forma es la *politeia* (gobierno de magistrados o ciudadanos/militares) o *timocracia* (gobierno en el que los cargos se asignan sobre la base del honor y la fuerza de la *sanior pars populi*), que puede degenerar en *democratismo* o *democracia moderna* (tiranía del pueblo). Hoy, en lugar de *politia* o *timocracia*, ha prevalecido el uso de la palabra *democracia* —que para los clásicos y escolásticos ya tenía un valor negativo en sí misma— que puede degenerar en *demagogia*, como se dice comúnmente hoy en día.

La mejor forma de gobierno

Según la tradición escolástica, la mejor forma de gobierno es la mixta, dada la malicia del hombre, herido por el pecado original, que es fácilmente llevado a degenerar. En la *Summa Theologica* (I-II, q. 95, a. 4) SANTO TOMÁS escribe: "Hay un cierto régimen, que es una mezcla de estas tres formas, el cual es el mejor". Y también: "*la mejor forma de poder está bien templada por la unión de la monarquía, en la que sólo manda uno, y por la aristocracia, en la que gobierna los mejores o los virtuosos, y por la democracia, que es el poder del pueblo, en cuanto que los Príncipes pueden ser elegidos de entre la clase popular y pueden ser elegidos por el pueblo mismo*" (*S. Th.*, I-II, q. 105, a. 1). Todo buen régimen debe, por lo tanto, ser mixto y radicar en el principio del canal del pueblo, que transmite las tareas y funciones del gobierno a hombres idóneos, preparados y honestos (los mejores); mientras que en la cúspide, la unidad suprema del gobierno pertenece a un hombre prudente y maduro (el monarca).

SANTO TOMÁS, retomando la enseñanza de ARISTÓTELES ([506]), enfatiza que la monarquía es más noble que la aristocracia y que la aristocracia

[506] *VIII Etica*, cap. 10, lect. 10.

es más noble que la democracia. Sin embargo, SANTO TOMÁS advierte de los peligros de la monarquía, no porque sea peligrosa en sí misma, sino por la malicia del hombre. Por lo tanto, se puede concluir que la forma más noble de gobierno, la monarquía, debe ser atemperada por la aristocracia y la *timocracia* o democracia (obviamente no la democracia moderna, según la cual el poder no deriva de Dios sino del hombre).

En su obra *De regimine principum*, SANTO TOMÁS explica que es necesario que los hombres, viviendo en sociedad, sean gobernados por alguien: «si es natural que el hombre viva en Sociedad, es necesario que entre los hombres haya alguien que gobierne al pueblo. En efecto, cuando hay muchos hombres, si cada uno se proveyese solamente lo que necesita, el pueblo se dividiría en sus miembros, si no hubiera nadie que se ocupara también del bien común; al igual que en el hombre, se disolvería si no hubiera en el cuerpo una facultad coordinadora general (el cerebro) dirigida al bien común de todos los miembros [...]. Si una multitud de hombres son ordenados por la cabeza para el bien común de todos, el gobierno será recto y justo. Si, por el contrario, el gobierno no se ordena al bien común, sino al bien privado del gobernante, será injusto y perverso” ([507]).

EL AQUINATE explica además que es más útil para una multitud de hombres ser gobernados por uno que por muchos. Esto se debe a que el uno por esencia puede garantizar la unidad mejor que muchos individuos. Luego el gobierno de uno es más útil que el de muchos. Pero SANTO TOMÁS advierte del peligro de que incluso la mejor forma de gobierno, por las consecuencias del pecado original, pueda degenerar y convertirse en la tiranía de uno que es peor que la tiranía de unos pocos (*oligarquía*), así como esta

[507] Lib. I, cap. 14.

última es peor que la tiranía de muchos (*demagogia*). Lo mejor se opone a lo peor, y un gobierno es tanto más injusto cuanto más se aleja del bien común, como el de un solo tirano. Es necesario, sin embargo, considerar también el enorme daño al bien común que resultaría de la participación caótica de muchos, ineptos y moralmente corruptos, en la gestión del poder.

Para ARISTÓTELES y SANTO TOMÁS, la democracia es la degeneración de la *politeia* o *timocracia*, en cuanto ella se basa en el pueblo reducido a una *masa informe* mientras que la *timocracia* se fundamenta en la participación igualitaria en el poder del *pueblo*, *formado* por personas racionales, libres y honestas. En este sistema, la soberanía reside en la ley y no en la multitud y sus deliberaciones. En la democracia (hoy diríamos demagogia), entendida como degeneración de la *politeia* o *timocracia*, la ley pierde su fuerza y la masa informe y amorfa se convierte en el árbitro del Estado. En tal sistema, los demagogos, y no los mejores, tienen las riendas del gobierno, y las leyes positivas como especificaciones de la ley natural (entendida como participación en la ley eterna o divina), inscritas por el Creador en el alma humana, ya no son soberanas, sino que dependen del capricho de la multitud despótica. La *politeìa* o *timocracia* (hoy llamaríamos democracia clásica) se basa en la participación en el poder del pueblo de forma responsable y ordenada. Todo *civis* debe tener la oportunidad de participar, si es capaz y digna, en la vida política de la nación. Cualquiera que sea la forma de poder, es esencial que quien lo ejerza legítimamente sea consciente de que no ser el origen de la soberanía y, en consecuencia, que no tiene derecho a ejercer el poder en sentido absoluto. Los que gobiernan —ya sea el rey, el jefe de una república, los miembros de un gobierno— deben considerarse vasallos de Dios, es decir, deben subordinarse al Señor Único, origen de la autoridad y de la soberanía que —a través del instrumento del canal del pueblo— transmite a los que están legítimamente destinados a dirigir el Estado,

la institución designada para gobernar la vida del consorcio humano asociado. Una subordinación que se concreta en la adhesión integral por parte del Estado a la ética natural y cristiana.

Resistencia a la tiranía

Según SANTO TOMÁS, la mejor forma de gobierno en sí misma es la monarquía, pero puede degenerar en la peor forma de gobierno: la tiranía de uno (*S. Th*., II-II, q. 64, a. 1, ad 3). La esencia de la tiranía se expresa en los mandatos dirigidos por la Autoridad a los súbditos, no como sujetos de la sociedad, sino como esclavos (*ibidem*., ad 5). Los comentaristas del Angélico, por ejemplo, GAETANO ([508]) y SUÁREZ ([509]), distinguen entre tiranos de usurpación y tirano del gobierno.

1) El Tirano de usurpación

Es el agresor injusto de un poder legítimo (por ejemplo, invade una Nación o derroca a un gobierno legítimo). *Al principio* de su obra, carece de título legítimo; pero *después de cierto tiempo* puede lograr imponerse y la Nación puede aceptarlo como su gobernante legítimo.

2) El tirano del gobierno

Es un soberano legítimo, investido regularmente de poder. Pero abusa de la autoridad, no gobernando para el bien común de sus súbditos, sino para el suyo propio.

---

[508] *In Summ. Th*., II-II, q. 64, a. 1, ad 3um.

[509] *De virtutibus*, disput. XIII, sect. VIII, Opera omnia, ed. Vivès, t. XII, pág. 759.

Tiranía y legitimidad

Ninguna sociedad podría existir sin un gobernante que mande y dirija a sus súbditos hacia el bien común. Luego Dios quiso la sociedad, habiendo creado al hombre como animal social, y, por tanto, quiso necesariamente la autoridad, que procede de Dios. "La necesidad de esta autoridad es tan fuerte, que si en un momento dado, hubiera un solo gobernante posible en una Sociedad, porque solo él sería capaz de procurar el bien común, este hombre tendría un verdadero derecho al poder; debería ejercitarlo y, si fuera necesario, incluso imponerlo por la fuerza y el pueblo se vería obligado a someterse a él, para salvaguardar la sociedad. Se trata de una situación excepcional [...]". San Agustín escribió: "Si el pueblo, poco a poco depravado, antepone el interés general al interés particular y vende sus sufragios; si, corrompido por los libertinos, entrega su gobierno a hombres viciosos y malvados, ¿no es justo que un hombre decente, si sólo queda uno que tenga alguna influencia, prive a este pueblo del poder de elegir un gobernante y lo someta a la autoridad de algún ciudadano honesto? (*De lib. arbitrio*, Lib. I, cap. VI, n°14, P. L., t. XXXI, col. 1229)" ([510]). La doctrina católica, a diferencia del democratismo moderno de corte rousseúiano, no condena, por tanto, la dictadura, como un hecho excepcional y temporal, en sí misma. Además, los hombres son esencialmente iguales, por lo que ninguno de ellos podría imponer su voluntad a sus semejantes por sí mismos. Sólo Dios, el creador y legislador universal, posee tal derecho, aquellos que reciben el derecho de gobernar necesitan recibirlo de Él, incluso si lo ignoran o desprecian. Sin embargo, si la autoridad proviene de Dios, son los hechos hu-

---

[510] *Dictionnaire de Théologie Cathòlique*, vol 29, col. 1950, París, 1950.

manos, los títulos históricos, *los que determinan la forma de conferir el poder y la persona o grupo que son los custodios del poder*. Hay que precisar que cuando hablamos del *pueblo*, no queremos hablar de las *masas*, sino de los *notables* que tienen la confianza de la gente, u *optimates* que son el *sanior pars societatis*, el pueblo, por lo tanto, en terminología escolástica es el *cuerpo social* o el *conjunto de la nación* o la *multitud*, y no la masa amorfa. De ahí que el pueblo, "como *cuerpo social*, dé al representante de la autoridad la investidura de legitimidad. Hemos hablado del *consentimiento* del pueblo, y no de sus sufragios, como si la participación activa de la *multitud* fuera indispensable para la designación de los gobernantes. Una aprobación tácita, a través de una actitud puramente pasiva [de aceptación o no rechazo - nda] puede ser suficiente, porque la Nación tenía la libertad de reaccionar [...] tal consentimiento del pueblo es [...] el criterio para distinguir *al usurpador que aún está en el acto de usurpar* del que *posee ya legítimamente* el poder o que ya ha adquirido la cualidad de gobernante. El primero es un tirano, a quien no se le debe obediencia. Pero si llega la aceptación del pueblo, éste consagra su legitimidad y le confiere el derecho a la obediencia de sus súbditos" ([511]).

Pueblo y masas

«Es necesario precisar aún mejor que por el término *comunidad* o *pueblo* debemos entender algo completamente diferente de la *multitud*, o sea, de la *masa indiferenciada de los súbditos*. Para SANTO TOMÁS [...] el poder no reside en esta masa, sino en ese *todo ordenado que constituye la comunidad*: un *todo*, cuyas partes constituyentes no tienen el mismo peso. [...] El pueblo, en el sentido tomista del término, no existe hasta que el gobierno lo

[511] *D. Th. C.*, vol. 29, col. 1951.

ha unificado y le ha dado su forma o su alma» ([512]). Por último, la autoridad, cuya misión es la *salus populi suprema lex*, tiene límites. El papel del poder y su razón de ser es empujar a todos hacia el bien común. "Si la autoridad falla en esta misión, pierde no sólo el derecho de mando, sino la razón de ser" ([513]).

Pérdida de legitimidad

En la Edad Media, se creía que el abuso de poder era el principal caso de tiranía. "Los escolásticos, desde SANTO TOMÁS hasta SUÁREZ, no dudan en decir que la *Nación* tiene derecho a destituir, a deponer, a expulsar al tirano. Porque perdió el derecho a reinar y se convirtió en ilegítimo. Pero el abuso debe ser grave, permanente y universal [...]. Según los escolásticos, el poder del príncipe caído retorna al *pueblo* o a la *Nación* que se lo había confiado" ([514]).

La resistencia al tirano

En el siglo XI, MANEGOLD DA LAUTENBACH ([515]) equiparó al príncipe-tirano "con un porquero; si el pastor, en lugar de alimentar a los cerdos, los roba, los mata o los extravía, es justo negarse a pagarle su salario y expulsarlo ignominiosamente" ([516]).

---

[512] J. J. CHEVALIER, *Storia del pensiero politico*, vol. I, *Antichità e Medioevo*, Il Mulino, Bologia, 1989, pag. 293, nota 10.
[513] *D. Th. C.*, vol. 29, col. 1952.
[514] *D. Th. C.*, vol. 29. col. 1962.
[515] Cfr. O. CAPITANI, *Papato e Impero nei secoli XI e XII, in «Storia delle idee politiche economico e sociali»*, dirigido por L. FIRPO, vol. 2, tomo II, *Il Medioevo*, Utet, Turín, 1983, págs. 141-165.
[516] *Liber ad Gebehardum*, cap. XXX.

SANTO TOMÁS en *De regimine principum* enseña que “si pertenece por derecho a la *multitud* darse un gobernante, puede, sin injusticia, condenar al Príncipe a desaparecer, o puede poner fin a su poder si lo usa tiránicamente” ([517]). Sin embargo, para el Angélico «aunque algunos enseñen que es lícito matar al tirano *por manos de cualquier persona privada* [...] Es muy peligroso permitir el asesinato *privado* del tirano, porque los malvados se considerarían autorizados a matar a reyes no tiranos, severos defensores de la justicia [...] contra tiranos excesivos e intolerables sólo se puede actuar en virtud de una *autoridad pública*” ([518]). La misma doctrina es enseñada por BÁÑEZ ([519]), BILLUART ([520]), BELARMINO ([521]), SUÁREZ ([522]). La tradición escolástica es casi unánime en reconocer el derecho de resistencia, que —en casos extremos— puede desembocar en una revuelta armada. JUAN DE MARIANA opinaba que el tiranicidio también era lícito por *privata auctoritate*, de hecho, no debe ser condenado quien, llevando a cabo la voluntad común, trata de reprimir al tirano ([523]). Sin embargo, para MARIANA, no significa que baste con una iniciativa simplemente privada, primero se necesita una *condena* pública del tirano y solo entonces, como *último recurso*, la *ejecución* puede ser privada, cuando no se puede llegar a la autoridad

---

[517] *De regimine principum*, Lib. I , cap. 6.

[518] C. GIACON, *La seconda scolastica. I grandi commentatori di S. Tommaso*, Milán, Bocca, 1944, pág. 98.

[519] *In IIam-IIae*, q. 64, a. 3, concl. 1, Opera, Salamanca, 1584-1612.

[520] *De jure et justitia*, Liège, 1746-51, dissert. X, a.2, ad 3um.

[521] *De concil. auctorit.*, Ingolstadt, 1586-1593, lib. II, cáp. 19.

[522] *Defensio fidei*, lib. VI, cap IV, §15, Colonia, 1614.

[523] Cfr. *De rege et de regis institutione*, Toledo, 1599, lib. I, cap VI, pag. 76..

superior, sino fundándose sobre la condena pública, sin un mandato explícito del poder público y solo con un mandato interpretativo y presunto se lleva a cabo el tiranicidio ([524]).

El problema del tiranicidio ha sido tratado hasta el día de hoy. En el siglo XIX por León XIII, en el siglo XX por Pío XI y en el siglo XXI por varios teólogos o historiadores cualificados. LEÓN XIII, en la Encíclica *Diuturnum illud* de 1881, enseña que cuando el orden del príncipe es contrario a la ley natural y divina, "obedecer sería un delito". PÍO XI, en la Encíclica FIRMISSIMAM CONSTANTIAM de 1937, recuerda al Episcopado mexicano que si los poderes fácticos "atacan abiertamente a la justicia [...], no hay razón para reprochar a los ciudadanos, que se unen para su defensa y para la protección de la nación", es decir, es lícita la resistencia activa por medios lícitos, excluyendo al clero y a las asociaciones directamente mandatadas por el clero. como la ACCIÓN CATÓLICA. El padre jesuita ANDREA ODDONE escribió en 1944-45 que *la resistencia pasiva* es siempre lícita contra una ley injusta. La *resistencia activa legal*, en los casos en que la religión está en peligro, es lícita, es más, es necesario "deplorar —como enseña LEÓN XIII en *Sapientiae christianae* de 1890— la actitud de aquellos que se niegan a resistir para no irritar a sus adversarios".

La resistencia armada activa es legítima:

a) si la tiranía es constante;

b) si es manifiesto o juzgado como tal por la "*sanior pars*" de la sociedad;

c) si las posibilidades de éxito son numerosas;

---

[524] Cfr. C. *Giacon*, op. cit., págs. 271-272.

d) si la situación posterior no es peor que la anterior.

(Cf. A. ODDONE, "*La resistenza alle leggi ingiuste secondo la dottrina cattolica* " en "*La Civiltà Cattolica*", nº 95, 1944, págs. 329-336; *Ibid*., nº 96, 1945, págs. 81-89).

La resistencia pasiva

Consiste en la *no ejecución de la ley injusta*, hasta que uno no se vea obligado a hacerlo por la fuerza; pero en el caso de que la ley injusta ordene algo pecaminoso, "un acto intrínsecamente malo en sí mismo, la resistencia no sólo está permitida, sino que es siempre obligatoria; no se pueden ejecutar órdenes criminales" ([525]).

La resistencia activa

se divide en:

a) Resistencia activa no violenta

Consiste en una oposición positiva a la ley injusta, llevada a cabo *sobre el terreno de las leyes o por medios legales*, por ejemplo, reuniones públicas, protestas, peticiones, recurso a los tribunales, etcétera. «*Es necesario no refugiarse en la indiferencia y la inercia de quienes no saben o no quieren organizarse y luchar por una causa noble y justa, por miedo y cobardía para enfrentar los sacrificios y los mayores deberes que esta lucha trae consigo*. [...] "¿A quiénes se le metió en la cabeza tachar a los cristianos de los primeros siglos de enemigos del Imperio Romano, sólo porque no se inclinaron ante las prescripciones idolátricas, sino que se esforzaron por obtener

[525] R. PIZZORNI, *Diritto naturale e diritto positivo in S. Tommaso*, cit., pág. 358.

su abolición?”» (LEÓN XIII, Carta ‘*Notre Consolation*’ a los cardenales franceses, 3 de mayo de 1892) ([526]).

b) Resistencia activa violenta o a mano armada

«*Cuando la ley injusta busca imponerse por la violencia y la fuerza, es permisible que los ciudadanos se organicen y se armen, que opongan la fuerza a la fuerza*» ([527]). El P. PIZZORNI continúa: «el derecho de resistencia es generalmente admitido y, desde Santo Tomás en adelante, con raras excepciones, también ha sido admitido por todos los teólogos como *último recurso*, como último y extremo remedio, cuando todos los demás medios previstos no son posibles o han resultado insuficientes» ([528]). Sin embargo, hay que precisar que, según el Angélico, las condiciones requeridas para la licitud de la resistencia activa a mano armada son cuatro: **1º)** La tiranía debe ser constante y habitual, de modo que se haga intolerable, y esto se aplica tanto al tirano de la usurpación como al del gobierno (*De regimine principum* I, 7). **2º)** La gravedad de la situación debe ser manifiesta, no sólo a cualquier persona privada, sino también a la *sanior pars populi*. Si no hay un superior del rey, como el emperador, o el Papa que deponga a los tiranos, según SANTO TOMÁS es la *vox populi* o la *multitud*, o sea, la *comunidad* la que debe hacerse oír, guiada por el consejo de los *homines virtuosi*. Así, «esas personas ya no actuarían como personas privadas, sino como personas autorizadas por el *pueblo*, lo cual es necesario porque el castigo es un acto de jurisdicción que requiere un superior» ([529]). **3º)** Debe haber una esperanza

---

[526] *Ibidem*, pág. 359.
[527] *Ibidem*, pág. 360.
[528] *Ibidem*, pág. 361.
[529] *Ibidem*, pág. 365.

fundada de éxito: de lo contrario, no habría razón suficiente para levantarse, por el peligro de exacerbar la tiranía. Por lo tanto, la resistencia armada debe estar bien organizada, bien concertada y bien conducida. **4º)** La caída del tirano no debe crear una situación peor que la que teníamos antes; "*El cristiano no debe retroceder siempre, desempeñar el papel de moderado*, de condenado perpetuamente a la perplejidad, a la abstención y a la impotencia, dejando así prácticamente las filas del movimiento de la historia en manos de los menos inescrupulosos; *el cristiano, por lo tanto, no debe negarse a usar la fuerza justa, cuando es absolutamente necesaria*" ([530]).

Tolerancia

Se fundamenta en el respeto al bien común de la Sociedad. Nos abstenerse de *oponerse a una ley injusta* porque se espera que perjudicaría el bien común más gravemente que la tolerancia de la ley injusta. En resumen, se tolera, solo para no empeorar la situación; al igual que cuando se tiene un dolor de muelas, pero junto a una infección, uno se ve obligado a tolerar el diente enfermo, hasta que la infección haya sido erradicada con antibióticos, y solo entonces se puede extraer el diente cariado.

Cristo Rey de la Sociedad Civil

La subordinación del Estado a la Iglesia es una doctrina comúnmente enseñada por los *Padres Eclesiásticos*, por el *Magisterio ordinario pontificio* constante y tradicional ("*quod ubique, semper et ab omnibus*") [en todos los lugares, siempre y por todos – ndt] y, por lo tanto, infalible. Está conte-

---

[530] *Ibidem*, pág. 369.

nida en la *Sagrada Escritura* y en este sentido (de cooperación en la subordinación de lo temporal a lo espiritual) fue interpretada unánimemente y por lo tanto infaliblemente por los Padres (*Tradición Apostólica*).

EL EVANGELIO SEGÚN SAN JUAN (V, 22) revela que "el Padre [...] ha puesto *todo juicio en las manos de su Hijo*". Ahora bien, es el rey quien legisla, juzga y hace cumplir las órdenes dadas. Por lo tanto, Cristo es rey. Pero Jesús es el Verbo encarnado que vino a este mundo para reconciliarlo con Dios y para fundar el Reino de Dios ya en esta tierra: "*El Reino de Dios está ya en medio de vosotros*" (*Lc*., XI, 20), aunque sólo sea pleno y perfecto en el Paraíso. Por lo tanto, el Reino de Dios fue fundado por Cristo y continúa, a través de su Iglesia, hasta el fin del mundo. EL EVANGELIO SEGÚN SAN LUCAS (I, 31-32) revela que el Arcángel Gabriel anunció a la Santísima Virgen María: "Darás a luz un hijo, al que pondrás el nombre de Jesús [...] y *su reino no tendrá fin*". JESÚS mismo responde a Pilatos: "Tú lo dices, *Yo soy rey*" (*Jn*., XVIII, 37). Los que pertenezcan a su Reino, en el día del Juicio, serán llamados por Cristo Juez a entrar en el Paraíso, los que no formen parte de él serán condenados al fuego eterno (*Mt*., XXV, 34, 41). Por lo tanto, es de suma importancia conocer el verdadero Reino o Iglesia de Cristo en la tierra para salvar la propia alma para siempre. De hecho, el Reino de Dios nace en el mundo, pero se perfecciona y florece solo en el Paraíso. Cuando Jesús ascendió al cielo, dejó aquí en la tierra a los hombres enviados por Él "como el Padre me envió, así también yo os envío" (*Jn*., XX, 21) para continuar su Reino "todos los días hasta el fin del mundo" (*Mt* XXVIII, 20). "Tú eres Pedro y sobre esta piedra fundaré mi Iglesia. Te daré las llaves del Reino de los Cielos, y todo lo que ates en la tierra quedará atado en el Cielo..." (*Mt*., XVI, 18-20). LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES enseñan *explícitamente* que "debemos obedecer a Dios antes que a los hombres" cuando

ordenan el mal. Así se revela implícitamente que el poder temporal está subordinado al poder espiritual (V, 29).

Ciertamente, el Reino de Dios es "*principalmente*" espiritual y está dirigido a la salvación eterna de las almas. "Sin embargo, sería gravemente erróneo querer limitar el Reino de Dios *sólo al plano espiritual*" (PÍO XI, Encíclica *Quas primas*, 1925). Pero hay que decir que Jesús y su Iglesia no ejercen el poder en los asuntos temporales y lo dejan a los Príncipes, encargados de gobernar los asuntos temporales: "*Non eripit mortalia, Qui Regna dat coelestia*" [El que da los reinos celestiales no priva los reinos mortales – ndt] (Himno de las Vísperas de la Epifanía). En la Iglesia hay matices accidentales sobre la misma doctrina sustancial sobre la realeza social de Cristo. De hecho, la escuela de la "plenitudo potestatis" (SAN GREGORIO VII, INOCENCIO III, INOCENCIO IV, BONIFACIO VIII) enseña que Cristo y el Papa, su Vicario en la tierra, tienen poder directo tanto en las cosas espirituales como en las temporales, pero que no quiere ejercerlo directamente *in temporalibus* y lo delega en los príncipes. Mientras que los Doctores de la Contrarreforma (SAN ROBERTO BELARMINO Y FRANCISCO SUÁREZ) enseñan la doctrina del poder directo *in spiritualibus* y del poder indirecto *in temporalibus ratione opeccati*, es decir, sólo cuando el príncipe legisla mal interviene la autoridad espiritual para corregir su error, por ejemplo, un Príncipe que legaliza el aborto o el divorcio puede y debe ser corregido por el Papa "*ratione peccati*" por el pecado que cometió al promulgar una ley que difiere de la divina. Pero nadie ha enseñado nunca la separación entre el poder espiritual y el temporal. Por el contrario, los que lo hicieron (MARSILIO DA PADUA, FILIPPO IL BELLO, GUGLIELMO OCKAM, NICOLÒ MACHIAVELLI, FELICITÉ DE LAMMENNAIS, CAMILLO CAVOUR, ROMOLO MURRI) siempre han sido condenados por la Iglesia.

La recta razón enseña con ARISTÓTELES (*Politica*, V) y SANTO TOMÁS DE AQUINO (*De regimine principum*, lib. I, cap. 14) que el hombre por naturaleza es sociable o un "animal social", el cual no está hecho para vivir por sí solo, "selvático y solitario", sino en una sociedad que es primero imperfecta (la familia) y luego perfecta (el Estado). Ahora bien, si *por naturaleza* —que es creada por Dios— el hombre es sociable, la Sociedad familiar y civil son criaturas y obras de Dios. Por lo tanto, ellos también deben adorarlo y prestarle el culto con el cual Él quiere ser adorado. Por lo tanto, la familia y el Estado deben ser sumisos a la Iglesia, que representa a Dios en la tierra. La separación de la Iglesia y el Estado, por lo tanto, no sólo es contraria a la Revelación divina (Tradición y Escritura), sino también a la sana filosofía y a la recta razón. La Iglesia la ha condenado continuamente durante cerca de 1. 400 años en su Magisterio constante y por lo tanto infalible desde el Papa GELASIO I († 496) hasta PÍO XII († 1958). Desgraciadamente, ella ha hecho suya la enseñanza pastoral y no dogmática y, por tanto, no infalible, del Concilio Vaticano II en la Declaración *Dignitatis humane personae* del 7 de diciembre de 1965 sobre la "Libertad religiosa".

Los Padres eclesiásticos, comenzando por SAN GREGORIO NACIANCENO († 390), afirman que "así como la carne está sujeta al alma, las cosas terrenas a las celestiales, así los magistrados imperiales deben estar sujetos a la autoridad de los obispos" (*Homilia XVII*). *San Juan Crisóstomo* († 407) enseña que "así como la luna recibe y refleja los rayos y la luz del sol, así el poder temporal refleja la autoridad del poder espiritual" (*Homilia XV super IIam Cor*.). *San Ambrosio* († 397) escribió en 386 que «el emperador está dentro de la Iglesia y no por encima de ella» (*Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis*). *San Agustín* († 430) afirma que "uno de los deberes del emperador es poner su poder real al servicio de Dios" (*De civitate Dei*, lib. V, cap. 24). Enseña además que "los reyes temporales sirven a Dios primero

prohibiendo y luego castigando las transgresiones de la Ley divina. Mientras que el individuo sirve a Dios viviendo la Fe informada por la Caridad, el rey además debe promulgar leyes conformes a la ley divina, que prohíban el mal y ordenen el bien" (*Epistula ad Bonifatium*). La misma doctrina, aunque con matices incidentales, fue expuesta por: SAN ISIDORO DE SEVILLA († 636), *Sent., III,* 51 y SAN BERNARDO DE CLARAVAL († 1173), *Epístola al Papa Eugenio III sobre las dos espadas*, que por grandeza de su doctrina es considerado el último Padre, aunque "fuera del tiempo" (siglo XII).

Los Doctores de la Iglesia con SANTO TOMÁS DE AQUINO († 1274), *In IVum Sent*., dist. XXXVII, ad 4; *Quaest. quodlib.*, XII, a. 19; *S. Th*., II-II, q. 40, a. 6, ad 3; *ibid*., III, qq. 58-59; *Quodlib*. XII, q. XII, a. 19, ad 2; CAYETANO († 1534), *De comparata auctoritate Papae et Concilii*, tratt. II, pars II, cap. XIII; SAN ROBERTO BELARMINO († 1621), *De controversiis*; F. SUÁREZ († 1617), *Defensio Fidei catholicae*. Enseñan la misma verdad, aunque con diferencias accidentales (*plenitudo potestatis* o potestad indirecta *in temporalibus*).

Teólogos y canonistas con MATTEO LIBERATORE, *Il Diritto Pubblico Ecclesiastico*, Prato, Giachetti, 1887; ID., *La Chiesa e lo Stato*, Nápoles, Giannini, 1872; FELICE CAVAGNIS, *Institutiones Juris Publici Ecclesiastici*, 3 vols., Roma, 1893; FELICE MARIA CAPPELLO, *Chiesa e Stato*, Roma, Ferrai, 1910; ID., *Summa Juris Publici Ecclesiastici*, Roma, Gregoriana, 1954. El 2 de marzo de 1953, el cardenal ALFREDO OTTAVIANI, Prefecto del Santo Oficio, pronunció en la Universidad Lateranense una conferencia sobre *Los deberes del Estado católico respecto a la religión*, que fue publicada ese mismo año por la "Libreria della Pontificia Università Lateranense". Esa conferencia sobre las relaciones entre el Estado y la Iglesia resumía la enseñanza impartida por el autor durante varios años en esa Universidad sobre

Derecho Público Eclesiástico, y que fue recogida en los tres volúmenes de *Institutiones Juris Publici Ecclesiastici*, Ciudad del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1936 y luego resumida en el *Compendium Juris Publici Ecclesiastici*, en un solo tomo, por la misma editorial, en 1938.

El Magisterio constante e ininterrumpido de los Papas con SAN LEÓN MAGNO († 461) escribió al Emperador de Constantinopla que «la autoridad real es conferida al príncipe por Dios no sólo para el gobierno de las cosas temporales, sino también para el presidio de la Iglesia de Cristo, y por tanto es deber del Emperador hacer cumplir los Decretos del Concilio de Constantinopla contra los monofisitas» (*Epistula CLVI*, cap. 3). El papa SAN FÉLIX III († 492) escribió al emperador Zenón en 484: «recuerda que debes proteger la libertad de la Iglesia y que en asuntos espirituales debes someterte al poder sacerdotal, ya que tal subordinación es también saludable para el Estado» (*Epistola ad Zenonem imperatorem*). El papa SAN GELASIO I († 496) envió una carta al emperador Anastasio I en 492 en la que explicaba de forma orgánica y minuciosa la relación entre la Iglesia y el Estado: "dos son los poderes que dirigen este mundo: el poder espiritual de los pontífices y el poder temporal de los Príncipes. Los sacerdotes son también responsables ante Dios de las acciones de los reyes. Tú estás por encima de los hombres, pero deben inclinar la cabeza ante los guías espirituales. Pues si los mismos sacerdotes, en cuestiones de orden público y temporal, obedecen vuestras leyes, vosotros debéis obedecer en las cosas espirituales a aquellos que Dios ha designado para administrar los misterios divinos" (*Epistula ad Anastasium I imperatorm*). El papa SAN NICOLÁS I († 867) en su carta *Propòseueramus* de 865 escribió al emperador Miguel III sobre la subordinación del imperio al sacerdocio en lo espiritual y de los sacerdotes a las leyes del imperio en lo temporal. SAN LEÓN MAGNO († 461), *Epist. CLVI*, 3; SAN GREGORIO MAGNO († 604), *Regesta*, n. 1819; *San Gregorio VII* († 1085),

Dictatus Papae (1075), *I epístola a Hermann obispo de Metz* (25 de agosto de 1076), *II epístola a Hermann* (15 de marzo de 1081); URBANO II († 1099), *Epist. ad Alphonsum VI regem*; INOCENCIO III († 1216), *Sicut universitatis conditor* (1198), *Venerabilem fratrem* (1202), *Novit ille* (1204); INOCENCIO IV († 1254), *Aeger cui levia* (1245); BONIFACIO VIII († 1303), *Bula Unam sanctam* (1302); PÍO VI, *Inscrutabile divinae sapientiae* (1775); PÍO VII († 1823); PÍO VIII, *Tradidit* (1829); LEÓN XII, *Ubi primum* (1824); GREGORIO XVI, *Mirari vos* (1832); PÍO IX, *Quanta cura* y *Syllabus* (1864) definió explícitamente que la libertad religiosa en el foro externo "es contraria a la doctrina de S. Escritura, de la Iglesia y de los Santos Padres Eclesiásticos" y que "el Estado tiene el deber de reprimir con penas específicas a los infractores de la Religión Católica"; LEÓN XIII, *Immortale Dei* (1885), *Libertas* (1888); S. PÍO X, *Jucunda sane* (1904), *Vehementer* (1906), *Notre charge apostolique* (1910); PÍO XI, *Ubi arcano* (1921), *Quas primas* (1925), PÍO XII, *Discurso a los juristas católicos italianos*, 6 de diciembre de 1953 enseñó: «lo que no responde a la verdad no tiene objetivamente derecho ni a la existencia, ni a la propaganda, ni a la acción»; EPISCOPADO ITALIANO, *Carta pastoral sobre el laicismo*, 1960; mons. ANTONIO DE CASTRO MAYER Obispo de Campos en Brasil, *Carta Pastoral sobre la Realeza de Nuestro Señor Jesucristo*, 1977.

Conclusión

Hemos repasado el *ABC* de la filosofía política tradicional. Ahora queda lo más difícil, ponerla en práctica después de estudiarla a fondo.

¡Cuidado! Si nos negamos a volver a lo real, a la sana razón y a la recta «*Doctrina Social*» ([531]). seguimos corriendo hacia el abismo que se ha abierto bajo nuestros pies de forma clara y evidente para todos, especialmente desde 1968, y que ha tomado el poder global en el universo con el "*Nuevo Orden Mundial*" (1991/2001), cuyas manifestaciones recientes son la crisis económica/financiera y la de las guerras en el África mediterránea, Oriente Medio y Oriente Próximo, que podrían tocar también al Extremo Oriente, con consecuencias inimaginables y humanamente irreparables. La modernidad, que, de DESCARTES a HEGEL, se propuso divinizar el ego y hacerlo Absoluto, condujo luego al efecto contrario: la posmodernidad nihilista (NIETZSCHE, MARX y FREUD), que se propuso destruir la razón, la moral y el ser mismo. Tuvo su hazaña con la "ESCUELA DE FRANKFURT" (MARCUSE y ADORNO) y el "*Estructuralismo francés*" (LÉVY-STRAUSS, SARTRE, RICOEUR) en los años 60 y hoy (2011/2012) está llegando a su cumplimiento terminal (*Bush/Obama/Natanyahu*) con el peligro de una guerra nuclear de resultados apocalípticos. Ahora bien, *cuando uno se da cuenta de que se ha equivocado de camino, tiene que volver atrás para avanzar, pero en la dirección correcta*. Así que, si la modernidad ha fracasado y ha sido asesinada por su vástago la posmodernidad, tenemos que volver a los principios de la metafísica del ser y a la filosofía política que la acompaña.

La "política" de hoy que quiere matar a Dios (marxismo, nietzschianismo, psicoanálisis) no hay que combatirla con el idealismo subjetivista (que quería divinizar al hombre y ponerlo en el lugar de Dios), sino con la metafísica y la filosofía política perenne y tradicional, clásica, escolástica y canónica. ¡Atención! "*Tertium non datur*" [una tercera cosa no se da – ndt]. O volvemos al realismo aristotélico/tomista, a la armonía y a la colaboración

---

[531] E. WELTY, *Catechismo sociale*, Chieti, Paoline, 1967, 3 vol.

en la subordinación jerárquica de los Fines entre el poder temporal y el espiritual; o nos hundimos en el mar de la nada nihilista donde todo se hunde y nada se salva.

Capítulo 19

LA SEGUNDA ESCOLÁSTICA TOMISTA FRENTE A LA MODERNIDAD POLÍTICA Y TEOLÓGICA

Filosofía social y eclesiología tomista contra el maquiavelismo y el protestantismo

La segunda escolástica española del siglo XVI

En el siglo XVI, especialmente en España, el tomismo volvió a florecer y dio origen a la segunda escolástica gracias a un gran compromiso de las Órdenes de los Dominicos y de los Jesuitas ([532]).

El tomismo del siglo XVI proporcionó nuevas aportaciones y profundizaciones, a la luz de la filosofía y la teología perennes de Santo Tomás de Aquino, especialmente en lo que se refiere a la *doctrina política y eclesiológica* para responder a las objeciones (racionalistas) de los humanistas y (exageradamente sobrenaturalistas con el consiguiente desprecio por la naturaleza) de los luteranos, que habían trastocado la concepción aristotélico-tomista de la política y la concepción patrístico-escolástica de la naturaleza de la Iglesia de Cristo.

---

[532] Incluso si estos últimos, siguiendo a Suárez, se alejó del genuino tomismo en metafísica, negando la distinción real entre ser y esencia.

Humanismo renacentista y luteranismo

El naturalismo humanista/renacentista y el nominalismo luterano habían producido una doctrina nueva y errónea tanto en lo que respecta a la naturaleza de la Sociedad civil (filosofía política) como en cuanto a la naturaleza de la Sociedad religiosa, es decir, la Iglesia (teología eclesiológica).

El nominalismo sostiene que *los concept*os universales y *la naturaleza* o *esencia real* no tienen realidad objetiva fuera de la *mente pensante*; la única realidad extra-mental es *la cosa singular*, *el individuo*: "*nada más allá del individuo*" es el axioma que resume y define el nominalismo.

En resumen, los universales lógicos (nombres) y los universales ontológicos (esencias o naturalezas) no son más que "voces puras", sin consistencia ontológica o lógica, que utilizamos para *indicar* individuos reales, que se parecen entre sí ([533]).

El individualismo del nominalismo de Occam († 1349) aplicado a la teología de la Iglesia produce una doctrina eclesiológica protestante y modernista. La segunda escolástica se encontró así refutando errores de carácter político, teológico (eclesiológico y sacramental) que tenían sus raíces de manera remota ya en el donatismo del siglo IV. Los tomistas del siglo XVI, basándose en la doctrina de Tomás de Aquino, fueron capaces de responder a las aparentemente "nuevas" objeciones, en realidad de unos 1000 años de antigüedad, y aportaron un nuevo enriquecimiento a la doctrina católica sobre los sacramentos, la Iglesia y la política.

Occam, "anticipando un método que sería sistemáticamente practicado por Lutero, Calvino, Zuinglio, y también por los críticos más recientes de

---

[533] G. OCCAM, *In Ium Sent.*, 2, 4; *In IIum Sent.*, 5; *Quodl.*, V, 14; *In Ium Sent.*, 2, 8.

las estructuras eclesiásticas (ver Hans Küng), elimina todas las adquisiciones doctrinales acumuladas por la Tradición, para referirse exclusivamente a las enseñanzas de las Cartas de San Pablo y a los otros escritos del Nuevo Testamento (*Dialogus*, I, 1, cc. 1-6). Las afirmaciones del Nuevo Testamento y la vida de la Iglesia primitiva representan para Occam el único término de comparación para juzgar la fe y la verdad (*Dialogus*, I, 1, c. 5)» (B. MONDIN, *Storia della Teologia*, Bolonia, ESD, 1996, vol. II, pág. 493).

La piedra angular de la eclesiología occamista es que los fieles son el primer sujeto de la verdad salvífica y no la Iglesia jerárquica (*Dialogus*, I, 5, 29; *ibid*., I, 1, 4; *Octo quaestiones*, VII, 117; *Opus nonaginta dierum*, c. 6).

Este principio es la consecuencia lógica del subjetivismo individualista de Occam. Así como *no hay naturalezas y esencias*, sino *sólo individuos*; por lo tanto, *no hay una Iglesia jerárquica* y jurídicamente estructurada, sino que hay fieles individuales y ni siquiera un Estado. «La Iglesia de Occam tiene su realidad en los individuos creyentes que la componen. Esta teoría eclesiológica está perfectamente en línea con los principios fundamentales de la filosofía occamista, que está toda centrada en lo singular, en lo individual y fuertemente alérgica a todo lo que es común: lo universal, lo necesario. […]. La necesidad de las diversas estructuras, incluida la de su Cabeza visible, el Papa, se reduce considerablemente» (B. MONDIN, cit., pág. 494).

En filosofía política, la modernidad individualista y subjetivista (G. OCCAM † 1349, N. MAQUIAVELO† 1527, T. HOBBES† 1679, J. LOCKE † 1704) echa por tierra la doctrina sobre la sociabilidad del hombre y lo presenta como un individuo "*apolítico*" o "*asocial*", ya que la naturaleza o esencia universal y estable son inexistentes para la modernidad, que es hija del nominalismo occamista. Por lo tanto, el orden social y político ya no es

un hecho natural, sino algo artificial y sujeto a la manipulación individual y al subjetivismo humano (véase Hobbes y Rousseau).

En cambio, según Aristóteles y la escolástica, sólo en la Sociedad civil o política y *no solo, individualmente o aisladamente*, el hombre alcanza la plena y perfecta realización de sus potencialidades. De ahí que el hombre sea "animal sociable *por naturaleza*" ([534]).

La Iglesia neumática

El luteranismo rechazaba la Tradición divino-apostólica como fuente de la Revelación divina y se basaba únicamente en la Escritura, interpretada subjetivamente (según la filosofía nominalista, que eliminaba el conocimiento de la esencia de las cosas y tomaba en consideración sólo a los individuos concretos) y ya no a la luz de la lectura de los Padres eclesiásticos. Desde este punto de vista, el protestantismo hizo de la Iglesia una sociedad puramente espiritual, una "congregación de verdaderos fieles o santos" y rechazó el elemento social, universal, jurídico, visible y jerárquico de la Iglesia de Cristo.

Tal error fue refutado por el padre dominico español y profesor de teología en la Universidad de Salamanca, Francisco de Vitoria (1485-1546), según el cual Lutero hizo "*residir en todo verdadero creyente o santo el poder de la Iglesia*" ([535]) (subjetivismo e individualismo religioso).

Otro campeón de la segunda escolástica fue el jesuita italiano, profesor en el *Colegio Romano* de Roma y luego en la *Universidad Gregoriana*, San

[534] ID., *Politica*, lib. I, 1253a.

[535] F. DE VITORIA, *De potestate Ecclesiae*, Madrid, 1933-1936, vol. II, pág. 129.

Roberto Belarmino (1542-1621), según el cual "los luteranos han hecho *la Iglesia invisible*" ([536]).

El error luterano sobre la Iglesia tiene sus raíces en Valdo, Wyclif ([537]) y Marsilio de Padua ([538]) (pero antes de eso también en Montano y Donato, siglos III/IV) y también considera que la naturaleza humana está totalmente corrompida por el pecado original, que habría destruido por completo las capacidades cognitivas de la razón humana y el libre albedrío de la voluntad.

La Iglesia, en cambio, rebate la segunda escolástica (en plena continuidad con la Sagrada Escritura, la Tradición, la Patrística y la primera escolástica), es una institución visible, jerárquica y jurídica, fundada por Dios, orientada al Cielo y también provista de medios sobrenaturales (Sacramentos) para ayudar a los fieles a alcanzar su fin último. Ella tiene un elemento divino (origen, fin y medios) y otro humano (jerarquía y fieles). La jerarquía de la Iglesia debe provenir de Cristo y llegar al fin del mundo en una sucesión ininterrumpida. Por lo tanto, la antigüedad de la Iglesia que se remonta a Cristo y Pedro, su subsistencia ininterrumpida, su visibilidad, sus dimensiones universales y no limitada a una sola nación (iglesias nacionales, luteranas/germánicas, anglicanas y galicanas) o peor aún a un solo individuo, la

---

[536] R. BELLARMINO, *De Conciliis, in Opera Omnia*, París, 1870-1874, vol. II, págs. 314-344.

[537] Así pensaba el padre dominico Domingo de Soto (1494-1560), *Libri decem de justitia et jure*, Lyon, 1569, folio 18a.

[538] Los jesuitas españoles LUIS DE MOLINA (1535-1600), *De justitia et jure libri sex*, Magonza, 1659, pág. 1866 y FRANCISCO SUÁREZ (1548-1617), *Tractatus de legibus ac de legislatore*, Nápoles, 1872, vol. I, pág. 297; J. DE MARIANA, *De rege et regis institutione*, Toledo, 1599, tr. it., *Il re e la sua educazione*, Nápoles, ESI, 1996, seguían esta tesis.

sucesión apostólica de los Obispos bajo el Papa son elementos esenciales a la naturaleza de la Iglesia de Cristo que nunca pueden fallar.

Belarmino ([539]) y Suárez ([540]) y Vitoria ([541]) insisten mucho en el hecho de que la Iglesia debe tener una autoridad jerárquica ininterrumpida, puesta bajo el mando del Papa, que pueda legislar, juzgar y obligar. De hecho, el poder legislativo, judicial y coercitivo es esencial para conducir las almas al Cielo y debe residir en la Iglesia fundada en Pedro y sus sucesores, como Cristo quiso ([542]).

La anarquía civil

Si —como dicen los luteranos—, el pecado original ha destruido verdaderamente la naturaleza humana, su capacidad de conocimiento y libre albedrío, entonces el hombre no puede conocer la verdad, la naturaleza de las cosas y la ley natural inscrita en su intelecto. Además, ya no es *individualmente* libre frente al vicio, al que se siente invenciblemente atraído, y *políticamente* frente a la anarquía, por la que es invariablemente derrotado.

La *política humana*, según los luteranos, es *intrínsecamente perversa*, por lo que no puede erigir un gobierno, sobre bases racionales o filosóficas, capaz de construir una Sociedad civil que se ajuste a la ley natural, que no es naturalmente cognoscible. Porque, así como la naturaleza del individuo está totalmente corrompida, así también la Sociedad civil no puede construirse naturalmente, sino que debe ser instituida solo por Dios y sobrenaturalmente.

---

[539] *De Conciliis*, II, pp. 345, 370-386.
[540] *De legibus ac de legislatore*, I, pág. 320.
[541] *De potestate Papae et Concilii*, II, págs. 227 y 277.
[542] F. SUAREZ, *De legibus ac de legislatore*, I, págs. 299-300.

Los doctores escolásticos del siglo XVI, frente a la herejía luterana que invisibilizaba y hacía a la Iglesia puramente espiritual, hicieron una analogía 1º) con la divina Persona de Cristo que subsistía en dos naturalezas: una divina y otra humana, y 2º) con la Sociedad civil. Así refutaron tanto la herejía eclesiológica protestante (así como los Padres del siglo V habían refutado la herejía monofisita, que atribuía a Jesús una sola naturaleza divina), como el error político naturalista de los humanistas y de Maquiavelo. De hecho, así como Jesús es verdadero Dios y verdadero hombre, así como el hombre está compuesto de alma y cuerpo (si fuera solo alma sería un fantasma, si fuera solo cuerpo sería un cadáver), así el Estado tiene una naturaleza visible, jurídica y jerárquica, la Iglesia también tiene una realidad espiritual, sobrenatural e invisible. Ciertamente, el cuerpo y el elemento visible deben estar subordinados a lo espiritual, como lo menos perfecto a lo más perfecto, pero tienen su subsistencia real, que no debe ser negada. Sin embargo, según los luteranos, todo poder político debe estar sobrenaturalmente predestinado y fundado directamente por Dios, ya que la naturaleza humana está totalmente corrompida.

San Roberto Belarmino escribió: "la verdadera Iglesia de Cristo no es sólo una entidad invisible compuesta de almas en gracia, sino que es una sociedad jurídica, jerárquica y visible análoga al reino de Francia o a la República de Venecia. Ciertamente, la Iglesia tiene un fin, un principio y un medio sobrenatural para ayudar a los fieles a alcanzar el Paraíso, pero también los reinos temporales deben estar ordenados para ayudar a la Iglesia en la salvación de las almas, haciendo leyes conformes a las naturales y divinas. Puesto que la Iglesia es un cuerpo visible y al mismo tiempo místico, debe ser dirigida por una cabeza visible en la tierra (el Papa) e invisible en el cielo

(Cristo)” ([543]). Del mismo modo, el Estado debe tener un jefe que pueda hacer leyes conformes a la ley natural para gobernar a los súbditos y garantizarles el bienestar temporal común, subordinado al espiritual.

Si no fuera así, “los pies podrían decirle a la cabeza que no te necesitamos” ([544]).

La consecuencia lógica del luteranismo teológico es la anarquía y la revolución sangrienta en el campo político. Los doctores del siglo XVI fueron “profetas” lúcidos y lógicos desde el momento en que estalló la guerra de los campesinos en Alemania unos años más tarde, después de unos 150 años estallaron las dos revoluciones inglesas y después de otros cien años la francesa, seguida después de un siglo por la bolchevique. De hecho, en lógica, partiendo de ciertas premisas no se puede dejar de llegar a ciertas conclusiones. El luteranismo teológico es el padre del anarquismo, la revuelta

---

[543] *De potestate Pape et Concilii*, II, págs. 317-318.

[544] F. DE VITORIA, *De potestate Ecclesiae*, pág. 132. TITO LIVIO escribió en la antigüedad pagana: “En una ocasión, los miembros del hombre, al darse cuenta de que el estómago estaba ocioso, rompieron acuerdos con él y conspiraron para que las manos no llevaran comida a la boca, ni que la boca la aceptara, ni que los dientes la masticaran correctamente. Pero mientras trataban de domar sus estómagos, también se debilitaron y todo el cuerpo se marchitó. De aquí se ve que la tarea del estómago no es la de un hombre perezoso, sino que distribuye el alimento a todos los demás órganos. Fue así como los diversos miembros del cuerpo volvieron a la amistad entre sí y con el estómago. Así, el Senado y el Pueblo, como si fueran un solo cuerpo, perecen con la discordia, mientras que con la concordia permanecen sanos” (*Ab Urbe condita*, II, 32). Además, SAN PABLO revela: «Hay muchos miembros, pero el cuerpo es uno. Ni el ojo puede decir a la mano: “No te necesito”; ni lo mismo la cabeza a los pies [...]. Por el contrario, aquellos miembros que parecen más humildes son los más necesarios. […]. Dios compuso el cuerpo para que no hubiera desunión en él, sino que los diversos miembros se cuidaran unos a otros. Por lo tanto, si un miembro sufre, todos los miembros sufren juntos; y si un miembro está sano, todos los demás se regocijan con él.» (1 *Corintios*, XII, 4-20).

y la subversión en el campo político. “Detrás de la sofistería filosófica vienen las herejías teológicas y después de las herejías es el turno del verdugo” (Donoso Cortés). Toda revolución social está precedida por una herejía, y ésta por un error filosófico.

El baianismo

El error luterano es correlativo al de Michel de Bay (conocido como Baio[545]), profesor de la Universidad de Lovaina en la segunda mitad del siglo XVI. Al igual que Lutero, confundió lo natural y lo sobrenatural. Su doctrina era herética, pero se sometió, a diferencia de Lutero, a la autoridad de la Iglesia. Las piedras angulares del Baianismo son las siguientes: 1º) la justicia original (gracia habitual y dones preternaturales) es propia del hombre, por lo tanto, debida a él como su parte naturalmente integrante y no gratuita ([546]); 2º) El pecado original ha devastado completamente la naturaleza humana, especialmente la razón y la voluntad. Por lo tanto, el hombre es invenciblemente esclavo del mal y del pecado. La concupiscencia no es sólo una tendencia al mal, que si no se consiente no es pecaminosa en el acto, sino que es pecado en sí misma; 3º) El hombre caído *no puede hacer ningún bien, ni siquiera natural,* a menos que se le devuelva la gracia, que es una fuerza integral e integradora de la naturaleza, a la que da la capacidad de hacer actos naturalmente buenos. Por lo tanto, *sin la gracia, el hombre sólo puede realizar actos naturales intrínsecamente malos*; 4º) El hombre está bajo el dominio de la gracia, y entonces todas sus acciones son buenas

---

[545] Cfr. F. X. Jansen, *Baius et le baianisme,* Lovaina, 1927.

[546] Henri de Lubac y los neomodernistas no inventaron nada, ya en el siglo XVI Baio había teorizado el error contenido en el libro *Surnaturel* (París, 1946) de Henri de Lubac y San Pío V en el siglo XVI había condenado a Baio como Pío XII condenó a De Lubac en 1946/1950.

y dignas de la vida eterna, o está bajo el dominio de la concupiscencia, y por lo tanto todas sus acciones son pecaminosas. *Las obras naturalmente justas de un pagano son aparentemente buenas, pero realmente pecaminosas*. Baio, habiendo profundizado en el tema luterano del pesimismo, es un precursor del jansenismo. San Pío V, en 1567, condenó 79 proposiciones extraídas de los escritos de Baio (DB 1001-1080). Baio se sometió, pero (como un verdadero precursor de los jansenistas y modernistas) permaneció internamente apegado a sus opiniones, negando la infalibilidad papal. El inmanentismo religioso modernista está vinculado de alguna manera al baianismo.

Contra estas doctrinas baianistas se levantó también la segunda escolástica. Francisco Suárez dejó claro que "es posible que el hombre, individual y socialmente, conozca y siga la ley natural" ([547]). Domingo de Soto reafirmó que "la naturaleza humana ha permanecido intacta, aunque herida por el pecado original" ([548]). San Roberto Belarmino reiteró las mismas doctrinas ([549]).

Los doctores de la segunda escolástica vieron, por lo tanto, la conclusión política de esta herejía sobre la gracia: la teoría del "*Príncipe Santo*" y del "*Tronovacanthism*", según la cual todo poder político y todo verdadero gobernante deben fundarse en la santidad y en la gracia espiritual, sin las

---

[547] *De legibus ac de legislatore*, I, p. 65.
[548] *Libri decem de justitia et jure*, folio 244a.
[549] *De Iustificatione*, en *Opera Omnia*, cit., vol. VI, págs. 172 y 178.

cuales no hay poderes ni gobernantes civilizados ([550]). Suárez también enseña que “el poder de hacer leyes no depende de la fe o la moral del Príncipe, de lo contrario conduciría a la anarquía subversiva de toda autoridad” ([551]).

Otras consecuencias sociales del subjetivismo luterano

Otra conclusión social y política de esta herejía sobre la gracia es que las órdenes de un gobernante impío no son vinculantes y pueden ser desobedecidas; El Evangelio y el poder político estarían inevitablemente en desacuerdo, ya que el poder político es intrínsecamente perverso, ya que la naturaleza humana es destruida por el pecado original. Vitoria ([552]), Soto ([553]) y Suárez ([554]) y también el cardenal dominicano. Tommaso de Vio, conocido como Cayetano ([555]), afronta estos errores y los refuta, remontándolos al Humanismo reavivado en la segunda mitad del siglo XVI por Erasmo de Rotterdam de una manera menos radical que por Lutero. Según estas doctrinas, la Iglesia y el Trono estarían vacante de autoridad humana y llenos solo de gracia y santidad, pero esto llevaría a la anarquía social y religiosa porque el hombre está hecho de alma y cuerpo, intelecto y sentidos, no ve la gracia y la santidad, que solo Dios conoce, y necesita una autoridad visible para obedecer a fin de ser gobernado en las cosas temporales (Estado) y espirituales (Iglesia).

La anarquía civil, según los tomistas del siglo XVI, es hija de la doctrina teológica luterana de la Iglesia como comunidad de santos solamente;

---

[550] San Roberto Bellarmino, *De Conciliis*, III, p. 14.
[551] *De legibus ac de legislatore*, I, p. 190 e 327.
[552] *De potestate civili*, cit., II, p. 186.
[553] *Libri decem de justitia et jure*, folio 247b.
[554] *De justitia et jure libri sex*, p. 1870 e 1876.
[555] *De comparata auctoritate Papae et Concilii*, Lyon, 1541

por lo tanto, la revolución social surgiría inevitablemente del luteranismo, como realmente sucedió en Inglaterra (1648, 1688) y Francia (1789).

La esclavitud

La esclavitud y la colonización salvaje también fueron consecuencia de estas doctrinas luteranas. Su creador fue Juan Ginés de Sepùlveda (1490-1573) ([556]), que había estudiado derecho y literatura antigua en Bolonia. Según él, los nativos de las Américas, al no tener fe y santidad, podían ser reducidos a la esclavitud, porque sin gracia ni siquiera tenían una naturaleza integra y por lo tanto no podían gobernarse a sí mismos ya que eran más similares a las bestias que a los hombres. Como vemos, se refiere a la herejía luterana según la cual toda verdadera Sociedad (civil y espiritual) debe estar fundada en la santidad.

Por supuesto, los tomistas del siglo XVI también refutaron esta doctrina a la luz de las enseñanzas sobre la gracia, la justificación y la Iglesia, tal como fueron abordadas, precisamente entonces, por el Concilio de Trento (1545-1563) ([557]).

El maquiavelismo

Otro error que preocupó a los escolásticos del siglo XVI fue el maquiavelismo.

Maquiavelo (1469-1527) es el pensador que teorizó sistemáticamente la autonomía de la política con respecto a la moral. Según Maquiavelo, la

---

[556] Cfr. G. JARLOT, *Les idées politiques de Suarez et le pouvoir absolu*, en «Archives de Philosophie», n. 18, 1949, pág. 71 y sig.; Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, Bolonia, Il Mulino, 2 vol., 1989.

[557]

política y la moral no deben combatirse entre sí, pero tampoco deben coordinarse subordinadamente (agnosticismo social).

Para Maquiavelo, existen de manera independiente y separada unos de otros y deben *ignorarse mutuamente sin hacerse la guerra*. El maquiavelismo es una especie de *indiferentismo* o *agnosticismo político*. No es la lucha contra la moral, sino la falta de voluntad para plantear el problema ético y, por lo tanto, actuar en la sociedad, es decir, políticamente, como si la moral objetiva no existiera para *el Príncipe*.

La moral agnóstica *quiere ignorar* y no luchar contra todos los objetos de los que el hombre pueda depender y se niega a plantear *el problema de la verdad*. El agnosticismo no niega en principio o teóricamente la Trascendencia, como lo hace el ateísmo militante, pero es indiferente, no le importa, es más, afirma que en la práctica es mejor no pensar en ella.

Para el maquiavelismo, la moral no es mala en sí misma, tiene su razón de ser, pero sólo *en su campo ético y religioso* y no debe interferir en absoluto en el gobierno del Estado. Así, la política sólo tiene su fin en la esfera social puramente natural, abstrayéndose (sin negarlas explícitamente) de la moral, de la religión y de Dios.

Maquiavelo separa, sin ponerlos explícitamente en guerra, el orden natural del orden sobrenatural, la política de la moral, el hombre social de Dios. El maquiavelismo es, por tanto, el naturalismo político, que tiende a humanizar lo divino y a naturalizar lo sobrenatural, sin negarlos. El luteranismo (sobrenaturalismo exagerado, que desprecia la naturaleza) y el maquiavelismo (naturalismo radical, que prescinde de la gracia) son las dos caras opuestas de la misma medalla.

El hombre de Estado o *el Príncipe*, según Maquiavelo, dirigiendo el Estado hacia su fin: la felicidad y la seguridad puramente naturales de los

ciudadanos, debe tomar, en la teoría y en la práctica, sólo los medios que sean mejores para su fin, que es la "razón de Estado", independientemente de la ley moral objetiva y universal, aunque no se oponga a ella por la fuerza, pero posiblemente sí, si entran en conflicto. Según el florentino, sólo existe la naturaleza y no la gracia, que sin embargo puede ayudar a los ciudadanos a vivir en obediencia al Príncipe, mientras que para Lutero sólo la gracia puede integrar la naturaleza intrínsecamente corrupta y malvada.

El error fundamental de la nueva política maquiavélica consiste en querer sustituir la moral objetiva y natural y sus reglas objetivas por los intereses del Estado y del *Príncipe*. Así como Lutero introdujo el subjetivismo en la religión, Descartes en la filosofía, Maquiavelo lo introdujo en la política. Los tomistas del siglo XVI ([558]) ven con razón en el maquiavelismo, aunque sea en sí mismo naturalista, la conclusión práctica en el campo social del subjetivismo nominalista luterano. Domingo Báñez, Roberto Bellarmino y Francisco Suárez ([559]) enseñan lo mismo junto a Pedro de Ribadeneyra ([560]) y Antonio Possevino ([561]).

---

[558] Cfr. C. GIACON, *La seconda scolastica. I grandi commentatori di S. Tommaso*, Milán, Bocca, 1944; C. VASOLI, *Il pensiero politico della scolastica*, en "Storia delle idee politiche, economiche e sociali", dirigida por L. FIRPO, Turín, Utet, 1983.

[559] D. BAÑEZ, *In IIam-IIae*, q. 64, a. 3, concl. 1, Opera, Salamanca, 1584-1612; R. BELLARMINO, *De jure et justitia*, Lieja, 1746-51, dissert. X, a.2, ad 3um; F. SUAREZ, *Defensio fidei, lib. VI, cap IV*, §15, Colonia, 1614.

[560] *Il Principe cristiano*, Siena, Cantagalli, 2 vol., 1978.

[561] A. POSSEVINO, *Iudicium… Ioannis Bodini, Philippi Mornaei et Nicolai Machiavelli quibusdam scriptis*, Lyon, 1594, pág. 209.

En *De regimine principum* (lib. I, cap. 15) de Santo Tomás, retomado y comentado por los tomistas del siglo XVI ([562]) en una función antimaquiavélica, se explica que "la sociedad civil o política es como un barco, cuya navegación tiene dos aspectos: *navegar por el mar y llevar pasajeros a puerto*. Es decir, la política y el bien común o social tienen una doble tarea: inmanente (*navegar*) y trascendente (*llegar al Cielo*)".

La "civilización cristiana" tiene como *fin inmediato* el bienestar común temporal y social de los ciudadanos, pero su *Fin último* es el Bien Supremo (*De regimine principum*, lib. I, cap. 16). *La política representa el fin intermedio*; por lo tanto, debe ser cultivada, pero no debe detenerse en ella (*S. Th.*, II-II, q. 58, a. 5).

El bien del hombre o su *Fin último personal* y el *bien común social y temporal* se ordenan mutuamente y, en cierto sentido, *llegan a coincidir* (*S. Th.*, I-II, q. 21, a. 4, ad 3). El bien social, político o común no puede sino ordenarse como el fin próximo al último, al bien trascendente e infinito del hombre, que es Dios ([563]).

---

[562] F. DE VITORIA, *De potestate civili*, pág. 177; R. BELLARMINO, *De membris Ecclesiae*, III, pág. 10; F. SUAREZ, *De legibus ac de legislatore*, I, págs. 165- 166.

[563] La doctrina política tomista y la segunda y tercera escolástica han sido retomadas constantemente por el Magisterio de la Iglesia, desde Gregorio XVI en la condena del catolicismo liberal (Encíclica *Mirari vos*, 1832) hasta Pío XII, que en 1941 escribió: "*Desde la forma dada a la Sociedad, según esté o no de acuerdo con las leyes divinas, depende el bien o el mal de las almas. Frente a esta consideración y predicción, ¿cómo podría ser lícito que la Iglesia* [...] *permanezca como espectadora indiferente ante los peligros que corren sus hijos, que guarde silencio o que finja no ver situaciones que* [...] *hacen difícil o prácticamente imposible llevar una vida cristiana?*" (PÍO XII, *Radiomensaje "La Solemnidad"*, Pentecostés de 1941).

El hombre no puede vivir solo ([564]), sino que necesita de otros seres humanos para formar primero una sociedad imperfecta (la familia) y luego una Sociedad perfecta (el Estado, que es la unión de varias familias y varios pueblos). Por supuesto, el hombre es un animal racional y social (es decir, inteligente, libre y que vive en sociedad o *polis*). Rechazar el elemento político o social del hombre es, ante todo, un error filosófico o antropológico, que tiene una falsa concepción metafísica de la naturaleza del hombre. Porque si el hombre en sí mismo es intrínsecamente corrupto, la Sociedad (familiar, social y religiosa), que resulta de la unión de varios hombres bajo una misma autoridad, es también intrínsecamente mala; es más, incluso la Iglesia, en su aspecto jurídico y jerárquico, es tan perversa como el Estado.

El hombre está compuesto de alma y cuerpo. Siendo su alma racional, está hecho para vivir en contacto con los demás, no es un animal solitario, como querían los humanistas, luteranos y nominalistas refutados por los tomistas del siglo XVI. Tiene que tener a Dios "arriba", a los hombres "al lado" y a la tierra "debajo de sus pies". Es decir, debe ser realista (con los pies en la tierra), religiosa (Dios es el Fin último) y sociable (conviviendo con otros hombres). La familia, por ejemplo, que es una Sociedad imperfecta, presupone el cuerpo humano orientado a la generación, fin primario del matrimonio, pero debe ser seguido por una educación que supere la vida animal y corporal en cuanto se refiere a la vida racional y, en última instancia, ordenada hasta el fin espiritual.

---

[564] F. DE VITORIA, *De potestate civili*, p. 117; R. BELLARMINO, *De membris Eccclesiae*, III, pág. 6 y 9; F. SUAREZ, *De legibus ac de legislatore*, I, pág. 165; L. MOLINA, *De justitia et de jure libri sex*, pág. 1075.

Lo mismo puede decirse de la Sociedad civil y del Estado. Santo Tomás de Aquino explica que “la naturaleza ha dado a los animales pelo, dientes, cuernos, la velocidad para escapar. El hombre, por otra parte, no ha sido dotado por la naturaleza por ninguno de estos medios; pero en lugar de éstos, se le ha dado la razón, por medio de la cual puede procurarse todas estas defensas. Pero el trabajo de un hombre no es suficiente para hacer esto, porque *el individuo no se basta a sí mismo* para vivir. Por lo tanto, es natural que el hombre viva en sociedad [...] de modo que uno ayude al otro, y diferentes hombres se ocupen en la búsqueda de diferentes conocimientos” ([565]).

La Sociedad civil es la unión moral y estable de varias familias y varios pueblos, que tienden al bienestar temporal común subordinado al espiritual. Surge de la necesidad del hombre de alcanzar el fin próximo y último, que no podría alcanzar si viviera aislado. Para llegar al fin, es necesario un camino que conduzca a él: este camino es la ley natural, que puede definirse como *el conjunto de reglas que deben respetarse para que un hombre sea y siga siendo auténticamente hombre*, es decir, un “animal racional” (Aristóteles) y no una “bestia instintiva y pecaminosa en sí misma” (Lutero).

La política moderna (es decir, el maquiavelismo) está marcada, como el luteranismo, por un grave error: la separación o confusión (ya que todo exceso es un defecto y los extremos, en las herejías, se juntan) entre la naturaleza y la Gracia, la razón y la Fe, el fin próximo y el Fin último del Estado. El mundo moderno políticamente, especialmente con Maquiavelo, considera solo el plano natural (además sin respetar su orden), ignorando el sobrenatural, mientras que Lutero considera solo el sobrenatural, que sería

---

[565] *De Regimine principum*, lib. I, cap. 1.

debido a la naturaleza, y sin gracia todo es pecaminoso. El luteranismo y el maquiavelismo son las dos caras opuestas de la misma medalla.

Los escolásticos españoles del siglo XVI a la luz de la recta razón enseñan con Aristóteles (*Politica*, V) y Santo Tomás de Aquino (*De regimine principum*, lib. I, cap. 14) que el hombre por naturaleza es sociable o "animal social", hecho para vivir no por sí solo, "selvático y solitario", sino en una Sociedad primero imperfecta (la familia) y luego perfecta (el Estado). Ahora bien, si *por naturaleza*, creada por Dios, el hombre es sociable, la familia y la Sociedad civil son criaturas y obras de Dios. Por lo tanto, ellos también deben adorarle y prestarle el culto con que Él quiere ser adorado. Por lo tanto, la familia y el Estado deben estar sumisos a la Iglesia, que representa a Dios en la tierra. La separación de la Iglesia y el Estado, por lo tanto, no sólo es contraria a la Revelación divina (Tradición y Escritura), sino también a la sana filosofía y a la recta razón.

La ley natural es cognoscible por la razón humana

Los escolásticos del siglo XVI insisten mucho en la doctrina tomista, según la cual la razón humana ha permanecido integra, aunque herida. Por lo tanto, no sólo el hombre individual puede conocer la naturaleza de las cosas y la ley natural, sino que puede fundar sociedades imperfectas (familia) y perfectas (Estado) basadas en la ley natural e instrumentos útiles para alcanzar el fin temporal subordinado al espiritual, ya que Dios creó al hombre y lo elevó al orden sobrenatural y, por lo tanto, la naturaleza no puede separarse de la gracia, al contrario, retomando a Tomás de Aquino, "la gracia no destruye la naturaleza, sino que la presupone y la perfecciona" (*S. Th.*, I, q. 1, a. 8, ad 2).

En resumen, el poder político no necesariamente tiene que ser sobrenaturalmente infundido por Dios para ser legítimo porque la naturaleza no es intrínsecamente perversa, como les gustaría a los luteranos. Por lo tanto, la Sociedad política o civil no debe ser establecida sólo directa y sobrenaturalmente por Dios. Francisco de Vitoria excluye categóricamente que "la verdadera y legítima soberanía política debe basarse siempre en la gracia" ([566]) y asocia esta doctrina con la herejía protoluterana de Wyclif y Hus.

Conclusión

Si se confía únicamente en el sentido común o en la recta razón natural, se puede comprender fácilmente cuán falso es el sistema filosófico naturalista del humanismo y la doctrina luterana exageradamente sobrenaturalista, que son los dos errores opuestos (por exceso y por defecto) que yacen como dos barrancos a la derecha y a la izquierda de un pico (la recta razón elevada a filosofía por Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, según la cual "la gracia no destruye la naturaleza, sino que la presupone y la perfecciona"[567]).

Según el luteranismo, la naturaleza humana está totalmente corrompida. Por lo tanto, el hombre no tiene las capacidades racionales para conocer la verdad y la naturaleza de las cosas, además la voluntad se ha erosionado tanto que el hombre ha perdido su libertad.

Pero si consideramos los hechos concernientes a la vida racional y al libre albedrío del hombre, debemos afirmar que *el intelecto humano conoce la naturaleza de las cosas*, y que *la voluntad es libre de hacer el bien o el mal*. Porque si niego la *posibilidad de alcanzar la verdad* o de conocer la

---

[566] *De Indiis recenter inventis*, en *Relecciones*, cit., p. 292.

[567] *S. Th.*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

realidad objetiva que me rodea, no puedo tener ninguna certeza y debo dudar de todo, pero en el momento en que dudo de todo, no dudo de mi afirmación de que debemos dudar, que para mí es una certeza. En cambio, si fuera coherente, tendría que dudar de que yo también dudo. De modo que la certeza de tener que dudar está en contradicción con el escepticismo. La experiencia de los hechos me hace darme cuenta, por ejemplo, de que sé con certeza que un "triángulo tiene tres ángulos y un cuadrado tiene cuatro y que el triángulo no es un cuadrado". Esto es un hecho es un primer principio evidente que no se puede negar. Contra el hecho no vale ninguna argumentación que lo niegue ([568]). En cuanto a la *libertad*, la experiencia me demuestra que cuando quiero un objeto (un helado, un libro, una bicicleta...) soy consciente de que no me es necesario (bien puedo no quererlo ni cogerlo ni usarlo, aunque me guste). Es más, tengo conciencia y puedo ver con certeza que, aunque me guste más el vino, puedo elegir el agua.

---

[568] Aristóteles, unos 300 años antes de Cristo, escribió sobre aquellos que niegan la evidencia: "Heráclito dice que niega el principio de no contradicción, pero entonces ¿por qué va a Megara y no se queda quieto en su casa pensando que está caminando? ¿Y por qué no se arroja al pozo, sino que se cuida de no hacerlo, como si pensara que caer no es lo mismo que no caer? (*Metafísica*, IV, 4, 1008 b). De ahí que "el escéptico coherente debe encerrarse en absoluto silencio, porque hablar significa tener y expresar certezas. Por lo tanto, Crátilo terminó callando y solo movió el dedo" (Aristóteles, *Metafísica*, IV, 5, 1010 a). En resumen, todo hombre fuera de la discusión filosófica es invariablemente un realista y para el idealista en el acto de filosofar siempre se aplica lo que *Aristóteles* escribió sobre los sofistas de su tiempo: "no se cree todo lo que se dice" (Metafísica, IV, 3, 1005 b). De hecho, el escéptico Pirrón "en aras de la coherencia trató de no prestar atención a los precipicios, pero, asaltado por un perro, se asustó, distinguiendo un perro de un cordero" (Diógenes Laercio, *Raccolta delle vite e delle dottrine dei filosofi*, IX, 2). Entonces Aristóteles concluyó: "Es ridículo ir en busca de razones contra quienes, rechazando el valor de la razón, no quieren razonar" (Aristóteles, *Metafísica*, IV, 4).

La consecuencia socio-política de estos errores es la negación de la bondad de toda Sociedad humana (familia/Estado) e incluso de la naturaleza jerárquica de la Iglesia. La raíz de este error se encuentra en el nominalismo individualista según el cual no hay esencias ni naturalezas sino sólo individuos. Ahora bien, el *individualismo* lleva a propugnar una *revuelta contra toda autoridad, no sólo estatal, sino también humana y divina, para alcanzar la autonomía absoluta del individuo*. Su naturaleza es la autonomía del individuo y de la sociedad *sin la autoridad humana y divina*. Él hace del individuo el Absoluto, de los medios el fin y de la criatura el Creador. Pero el individualismo nominalista es refutado por los propios filósofos subjetivistas e idealistas al menos en la vida práctica. En teoría defienden el idealismo o el subjetivismo individualista del conocimiento y la ética, pero en la práctica actúan, y por tanto piensan, como realistas.

Conocer significa aprender algo como un objeto que está ante mí independientemente de mi pensamiento (*ob-jacet*). No soy yo quien produce con mi pensamiento este objeto que yace (*jacet*) [o iacet, del verbo iacere – ndt] ante (*ob*) mí. Ahora bien, "la acción sigue al ser y el modo de acción sigue al modo de ser". Así que conozco y actúo según una realidad y leyes objetivas.

Todo hombre normal se da cuenta de que no es su pensamiento el que produce la realidad y la moral, sino una realidad y una regla moral ya constituidas en sí mismas antes de que él las conozca.

Así, el Estado, al ser un conjunto de familias que se unen y forman una aldea y luego varias aldeas forman una *Civitas* o *Polis*, se ajusta a la naturaleza humana, que está hecha para vivir socialmente en unión con los demás (familia, aldea y Estado). De hecho, el hombre solo no podría alcanzar su fin temporal o natural, sino que necesita de la Sociedad.

En cuanto a la Iglesia, el sentido común natural no basta para rechazar el error luterano, sino que es necesaria la Revelación divina para comprender la naturaleza de la Religión fundada por Cristo. Cualquier persona con un mínimo de instrucción religiosa (Catecismo y lectura del Evangelio) sabe que Jesús compara la Iglesia con un "redil" y un "*rebaño*" claramente visible, formado por ovejas, corderos y un pastor en carne y hueso con una cerca (*Lc*, XII, 32; *Jn*., X, 1); a una "*ciudad sobre el monte*" formada por casas y bien visible para todos (*Mt*., V, 14); a un "*árbol en el que se posan los pájaros*" formado por raíces, tronco, ramas y hojas (*Mc*., IV, 30).

Este error ha conocido en la época moderna dos ramas distintas y contrarias, pero que se reúnen como las dos caras de una misma moneda: el naturalismo maquiavélico, que no tiene en cuenta el más allá, y el sobrenaturalismo luterano, que considera que todo lo natural es intrínsecamente perverso.

La segunda escolástica, como "un enano sobre los hombros de un gigante" (Santo Tomás de Aquino y la primera escolástica), supo ver, refutar estos errores, que ya había adelantado el donatismo en el siglo IV, y prever sus consecuencias catastróficas de un modo científico filosófico/teológico (el sentido común erigido en ciencia filosófica, elevado por la luz de la fe a ciencia teológica).

Hoy, cuando los errores de la modernidad (siglos XV-XIX) han llegado al paroxismo nihilista de la postmodernidad (siglo XX), se puede y se debe volver a Santo Tomás, del mismo modo que en el siglo XVI la Segunda Escolástica, gracias al Aquinate, pudo operar la verdadera contrarreforma y restaurar a los individuos, a la sociedad y a la Iglesia.

De la restauración de la metafísica y del realismo del conocimiento depende también la restauración de la moral natural, de la filosofía política

y económica, que nos ayudan a ser verdaderamente humanos, inteligentes y libres, y nos impiden ser arrastrados por la creciente marea de la subversión neoliberal y nihilista, que hacen del hombre como un bruto, esclavizado y determinado por sus más bajos instintos.

Capítulo 20º

LA SEGUNDA, LA TERCERA ESCOLÁSTICA Y EL NEOTOMISMO

Introducción

Tras los golpes infligidos al tomismo por la falsa escolástica decadente de Escoto († 1308) y Occam († 1349) a través del Humanismo, el Renacimiento y el Luteranismo, asistimos a un descrédito generalizado por parte de las clases cultas sobre el Tomismo, el cual, sin embargo, lejos de extinguirse, revivió gracias a la obra de Capreolo († 1444), quien propuso al siglo XV las verdades inmutables de la filosofía perenne que fue expuesta de la manera más sublime por Santo Tomás de Aquino. Además, dos grandes genios de la teología profundizaron y comentaron la *Summa theologiae s. Thomae Aquinatis* (Tommaso de Vio llamado el Gaetano, † 1534) y la *Summa contra Gentes* (Francesco de Silvestri llamado el Ferrarese, † 1528).

En la época moderna, que comienza con Lutero († 1546) y Descartes († 1650) y se caracteriza por el libre examen religioso subjetivo ("*sola Scriptura*") y la primacía del pensamiento ("*Cogito*") sobre la realidad ("*ergo sum*"), la escuela de Salamanca y la Tridentina revitalizaron —en los siglos XVI y XVII— la doctrina tomista hacia las más altas cumbres de la especulación dogmática, especulación moral, metafísica, política, eclesiológica, sacramental y mística de la mano de grandes filósofos, teólogos, exegetas y polemistas tomistas (de Vitoria, Soto, Cano, Báñez, Juan de Santo Tomás, Suárez y Belarmino y grandes santos: S. Teresa de Ávila, San Juan

de la Cruz y San Ignacio de Loyola, que son tres hitos en la historia de la teología ascética y mística).

Tras la Ilustración radicalmente racionalista de la Revolución Francesa, la Tercera Escolástica con el belga Charle René Billuart († 1757) volvió a proponer el tomismo en profundidad, comentado y comparado con el racionalismo imperante en la época, ofreciendo a las inteligencias perdidas los principios evidentes e inmutables de la razón humana y de la sana filosofía.

Finalmente, frente al ataque extremo contra el sentido común por parte del idealismo subjetivista y panteísta (de Kant † 1804 a Hegel † 1831) y del liberalismo político, económico y teológico, que desembocaría en el nihilismo nietzscheniano (1900), freudiano y Sesenta y ocho (1968-2000), la primera Neoescolástica a partir de 1850 respondió con los estudios y manuales de grandes filósofos y teólogos (Saneverino, Sordi, Cornoldi, Liberatore, Zigliara, Mattiussi, Billot y Franzelin) y la segunda Neoescolástica (Garrigou-Lagrange, Gilson, Maritain sólo hasta 1936, Olgiati, Vanni-Rovighi, Fabro, Pizzorni y Gherardini[569]) a partir de principios del siglo XX,

---

[569] El P. Reginaldo Pizzorni O. P. (1920-2014) abordó, de manera similar al P. José María Ramírez († 1967), las cuestiones más difíciles de la filosofía política a la luz de las enseñanzas de Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y los autores de la segunda escolástica y el neotomismo, refutando las teorías de la nueva ciencia política que se desarrollaron desde Maquiavelo en adelante. Cf. R. PIZZORNI, *Diritto naturale e diritto positivo in San Tommaso d'Aquino*, Bolonia, EDS, 1999; ID., *Il diritto naturale dalle origini a San Tommaso*, Bolonia, EDS, 2000; ID., *Giustizia e carità*, Bolonia, EDS, 1995. Mons. Brunero Gherardini (1925), distinguido eclesiólogo de la Escuela Romana Lateranense de Pietro Parente, Pietro Palazzini y Antonio Piolanti, se ha ocupado muy recientemente de la cuestión de la ruptura entre la enseñanza pastoral del Concilio Vaticano II y la Tradición divino-apostólica de la Iglesia. Cfr. B. GHERARDINI, *Concilio Ecuménico Vaticano II. Un discorso da fare*, Frigento, Casa Mariana Editrice, 2009; ID., *Tradidi quod et accepi. La Tradizione, vita e giovinezza della Chiesa*, Frigento, Casa Mariana Editrice, 2010; ID., *Concilio Vaticano II. Il discorso mancato*, Turín,

gracias al impulso que le dio León XIII con la Encíclica *Aeterni Patris* (1789) redescubre la originalidad y la superioridad de la metafísica tomista sobre la metafísica aristotélica y resuelve problemas filosóficos, teológicos, morales y político-económicos del hombre contemporáneo.

A partir de finales del siglo XIV, la Escolástica —que fue flanqueada por la Patrística de Melchor Cano († 1560) ([570]) como "lugar teológico"— tuvo que 1º) defender (*pars destruens*) la *philosophia perennis* de los ataques del naturalismo y el racionalismo, iniciados ya con Guillermo de Occam († 1349) y avanzados con el Humanismo y el Renacimiento de los siglos XV y XVI; y 2º) contraatacar (*pars construens*) dando un nuevo impulso a la doctrina tomista.

"*Dialogar con la cultura de la modernidad*, que pretende al menos excluir a Dios de su horizonte, se convierte en algo extremadamente arduo, si no imposible" ([571]). Se trata de una constatación del puro sentido común, del que ha faltado a los hombres de Iglesia, que desde 1959 hasta hoy han iniciado el *aggiornamento* y el *diálogo con la modernidad*, la cual niega 1º) la objetividad y realidad del conocimiento humano; 2º) los primeros principios per se conocidos, y especialmente el de la identidad y la no contradicción. Ahora bien, como enseñan Aristóteles y Santo Tomás, "*negante principia nequit disputari*/no se puede discutir con aquellos que niegan los primeros

---

Lindau, 2011; Id., *Quaecumque dixero vobis*. *Parola di Dio e Tradizione a confronto con la storia e la teologia*, Turín, Lindau, 2011; Id., *La Cattolica. Lineamenti d'ecclesiologia agostiniana*, Turín, Lindau, 2011.

[570] *Libri XII de locis theologicis*, 3 vol., Roma, Cucchi, 1900; E. Lamalle, Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano, 1950, vol. II, col. 533-34, entrada *Cano Melchior*; P. Mandonnet, D. Th. C., vol. II, col. 1537-1540, entrada Cano Melchior.

[571] B. Mondin, *Storia della Teologia*, Bologna, ESD, 1996; III vol., p. 483.

principios conocidos por ellos mismos”. Ya concluía Aristóteles unos trescientos años antes de Cristo: “Es ridículo ir en busca de razones contra quienes, rechazando el valor de la razón, no quieren razonar” (Aristóteles, *Metafísica*, IV, 4).

Así, la Segunda Escolástica, a diferencia del neomodernismo, debatía, disputaba con la modernidad y la negaba, la invalidaba, la anulaba lógicamente y la refutaba racionalmente, al mismo tiempo que profundizaba la doctrina perenne y siempre actual del tomismo, pero no por ello momificada e incapaz de ser profundizada y leída en todas las épocas a la luz de los errores siempre nuevos que podían ser refutados y contradichos por la escuela de la *Síntesis tomista*.

La *Segunda Escolástica* ([572]) produjo un gran florecimiento de nuevos filósofos y teólogos tomistas. En este capítulo me ocupo sólo de los tres grandes comentaristas de las *Summae* tomista, que han refutado el subjetivismo filosófico nominalista pre/cartesiano y de los otros grandes escolásticos de los siglos XVI y XVII me remito a los capítulos en los que me ocupé de la polémica escolástica contra el subjetivismo político o el maquiavelismo/rousseaunismo y el subjetivismo religioso luterano ([573]).

---

[572] Cfr. C. GIACÒN, *La Seconda Scolastica*, 3 vol., Milán, 1944-50.
[573] Cfr. J. MARITAIN, *I tre riformatori. Lutero, Cartesio e Rousseau*, París, 1925, tr. it. Brescia, Morcelliana, 1928.

LA SEGUNDA ESCOLÁSTICA

I - Los inicios (siglos XV-XVI)

Los siglos XV y XVI son los siglos de los Comentarios a las dos *Sumas* (*Teológicas* y *Contra los gentiles*) de Santo Tomás por tres grandes dominicos: Jean Capreolus († 1444), Tommaso de Vio conocido como el Gaetano († 1533) y Francesco de Silvestri conocido como el Ferrarese († 1528) ([574]). Esta es la época de las *Defensiones* [defensas –ndt] de Santo Tomás contra los ataques de los escotistas y los nominalistas ocamistas (Capreolus), luego vienen los verdaderos *Commnenti*, que explican el texto de las dos Sumas tomistas artículo por artículo (Cayetano y Ferrariensis).

Johannes Capreolus

Jean Capreolus, nacido cerca de Rodez, en el sur de Francia, en 1380 y muerto allí el 7 de abril de 1444, es llamado el *princeps thomistarum*. Tiene el mérito de haber reactivado el tomismo en la Sorbona de París que, durante el siglo XIV, se había debilitado y eclipsado bajo los golpes del escotismo y el occamismo. Capreolo en 1407 comenzó su enseñanza en el convento dominico de Saint-Jacques en París, que fue un centro del renacimiento del tomismo, y, al mismo tiempo, en la Sorbona, luego en la Universidad de Toulouse (la ciudad donde descansa Santo Tomás y donde Santo Domingo fundó la *Ordo Praedicatorum*) y finalmente en la Universidad de Salamanca en España fundada en 1381, que gradualmente se convirtió en una de las universidades más prestigiosas de la Cristiandad, superando a la

---

[574] Cfr. C. GIACÒN, *La Seconda Scolastica*, 3 vol., Milán, 1944-50; B. MONDIN, *Storia della metafisica*, Bolonia, ESD, 1998, 3° vol., págs. 70-99; M. M. GORCE, D. Th. C., vol. XIV/1, col. 2085-2087, entrada *Silvestri François*.

Sorbona. De ella salieron los grandes teólogos de la Segunda Escolástica y de la Contrarreforma, muy buenos en filosofía moral individual y política y en derecho natural ([575]) más que en la profundización de la metafísica tomista. Entre ellos se encuentran Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Domingo de Soto, Melchor Cano, San Roberto Belarmino (que salió del Colegio Romano de los Jesuitas) y Luis de Molina. Capreolo, Gaetano y Ferrarese, en cambio, estudian la filosofía aristotélica/tomista y, sobre todo, comentan y profundizan la teología de las dos *Summae* tomistas, sin profundizar demasiado en la originalidad filosófica del tomismo en comparación con el aristotelismo. Capreolo compuso su obra principal en unos 20 largos años de arduo trabajo, entre 1409 y 1432, con las famosas *Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis* (publicadas póstumamente en Venecia entre 1480 y 1484[576]). Mons. Martin Grabmann († 1949) define las *Defensiones* de Capreolo como "la obra históricamente más importante que la escuela tomista ha producido en defensa de la doctrina de Tomás de Aquino" (*Storia della teologia cattolica*, tr. it., Milán, 1937, pág. 137). En esta gran obra, Capreolo se eclipsa deliberadamente detrás de la figura y la doctrina de Santo Tomás, preocupándose sólo de interpretarla objetivamente y explicar correctamente su significado para defenderla de los ataques de los maestros antitomistas:

---

[575] Sobre el desarrollo de la filosofía política aristotélico-tomista en el primer y segundo neotomismo, es decir, desde principios del siglo XX hasta nuestros días, véase el padre JOSÉ MARÍA RAMÍREZ († 1967), *Doctrina política de santo Tomàs*, Madrid, 1953; ID., *El derecho de gentes. De Aristóteles a Suárez*, Madrid, 1955 y el padre REGINALDO PIZZORNI († 2014), *Diritto naturale e diritto positivo in San Tommaso d'Aquino*, Bolonia, ESD, 1999; ID., *Il diritto naturale dalle origini a San Tommaso*, Bolonia, EDS, 2000; ID., *Giustizia e carità*, Bolonia, EDS, 1995.

[576] Esiste una edición reciente editada por T. Pègues e C. Paban, 7 vol., Tours, 1900-1908, reimpresa, New York, 1967.

Guglielmo Durando da S. Porziano († 1334); de los escotistas ([577]): Pedro Auriol († 1322) y de los nominalistas: Guillermo Occam († 1349) y el occamismo.

Capreolo recoge tanto los diversos pasajes de las obras de Santo Tomás como las críticas que les hacen los escotistas, los compara y luego refuta a los escotistas utilizando citas del propio Tomás de Aquino. El tratamiento es típicamente escolástico/tomista, el estilo es conciso, el rigor dialéctico es irresistible.

Es famosa su interpretación de la doctrina de la *Personalidad* o *Subsistencia* ([578]) de Santo Tomás (*S. Th.*, I, q. 29, a. 1-2) que es diferente de la dada por Cayetano, y es por esta fidelidad al Angélico, que a menudo falta en Cayetano, que Capreolo fue llamado el "príncipe de los tomistas" ([579]).

---

[577] "*Si Scotus non scotasset, Capreolus non saltasset* / Si Escoto non hubiera 'escotizado', Capreolo no habría bailado".

[578] Cfr. P. PARENTE, *La genesi cristiana della Personalità,* Roma, 1933; ID., *De Verbo Incarnato,* Roma, 1951. El cardenal Pietro Parente sigue la interpretación de Capreolus y no la de Gaetano, tan puros como muchos otros tomistas, incluido E. Quarello, *Il problema scolastico della Persona nel Gaetano e nel Capreolo,* Firenze, 1952; U. DEGLI INNOCENTI, *Il Capreolo e la questione sulla Personalità,* in *Divus Thomas,* Piacenza, 1940, págs. 27-40; ID., *Capreolo e S. Tommaso nella dottrina sulla Persona,* in *Euntes et Docete,* 1949, págs. 31-48, 191-204; ID., Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano, vol. II, 1950, col. 594-96, entrada *Capreolo Giovanni*; M. GRABMANN, *Johannes Capreolus der Princeps Thomistarum,* in *Divus Thomas,* Friburgo, 1944, págs. 85-109, 145-170; T. PÉGUES, *Théologie thomiste d'après Capreolus,* in *Revue thomiste,* 1900, págs. 503-530, 694-715; PAOLO CAROSI, *La sussistenza, ossia il costitutivo formale del supposito. Esame delle sentenze tomiste: Capreolo e Gaetano,* in *Divus Thomas,* Piacenza, 1940, nº 43, págs. 393-420; ID., 1941, n. 44, págs. 3-26, y también P. Cornelio Fabro.

[579] Cf. P. MANDONNET, en D. Th. C., vol. II, col. 1694 y sig. entrada *Capreolus*; U. Degli Innocenti, Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano, vol. II, 1950, col. 594-96,

Francesco de Silvestri

Nacido en Ferrara en 1474, y por lo tanto llamado el Ferrarese o *Ferrariensis* ([580]), murió en Rennes en 1528. Fue Maestro General de la Orden de los Dominicos. Su obra principal *es In libros S. Thomae Aquinatis contra Gentes commentaria*, escrito entre 1503 y 1517 y publicado en Venecia en 1524; fue incluida a instancias de León XIII en la Edición Leonina de las Obras de Santo Tomás junto a la *Summa contra Gentiles*.

El Ferrarese también escribió sobre lógica y psicología filosófica: *Adnotationes in libros posteriorum Aristotelis* (Venecia, 1533) e *In tres libros de Anima* (Venecia, 1535).

Es un comentarista fiel a su maestro, tal vez menos agudo que Gaetano, pero más fiel a Santo Tomás. De hecho, Gaetano se aparta de Tomás de Aquino en no pocas cuestiones. Esto se puede ver 1°) en lo que se refiere a la teoría de la Analogía interpretada por Gaetano ([581]) como de proporcio-

---

entrada *Capreolo*, con abundante bibliografía. El padre Umberto Degli Innocenti enseñó en el Angelicum al mismo tiempo que el P. Reginald Garrigou-Lagrange, que siguió la interpretación gaetanista de la Personalidad y entró en conflicto con el P. Degli Innocenti, que, por ello, fue retirado del Angelicum —casi como un heterodoxo para una cuestión libremente debatida entonces como ahora— y sufrió tanto que perdió su lucidez.

[580] Cfr. M. M. GORCE, en D. Th. C, vol. XIV/1, col. 2085-2087, entrada *Silvestri François*

[581] Cayetano en su analogía *De nominum* (I, 4; II, 1; II, 3; II, 5; III, 1; III, 3; III, 4) se basa en el Comentario a las Sentencias de Santo Tomás (*In I Sent*., dist. 19, q. 5, a. 2, ad 1) para explicar su interpretación de la analogía como principalmente de proporcionalidad adecuada. Sin embargo, si se leen los pasajes del Angélico sobre la analogía (*In I Sent*., dist., 13, q. 2, a. 1, ad 2; *In III Sent*., dist., 1, q. 1, a. 1, ad 3; *In I Sent*., dist. 21, q. 1, a. 1, sol. 2; *In II Sent*., dist. 42, q. 1, a. 3; *Summa contra Gentes*, lib. I, cap. 32; *De Pot*., q. 7, a. 7, ad 8; *In I Sent*., dist. 48, q. 1, a. 1; *In I Sent*., dist. 35, q. 1, a. 4, ad 6;

nalidad adecuada tanto por Ferrarense (*Comm. en Contra Gentes*, ed. Leonina, vols. XIII-XV) que de Giovanni de Santo Tomás (*Cursus Philosophicus, Logica*, II, q. 14, a. 4, II ed. Turín, Marietti, 1948, págs. 504-513), me parece más acertado, como de atribución intrínseca *secundum prius et posterius*, que requiere el *ordo ad unum* o el análogo principal. De hecho, para Santo Tomás el elemento esencial de la analogía es el *ordo ad unum* (*S. Th*., I, q. 13, a. 6: "*necesse est quod omnia dicantur ad unum*"); 2º) con respecto a la inmortalidad del alma, que según Gaetano no puede ser demostrada con

In III Sent., dist. 33, q. 2, a. 1, sol., 1, ad 2; *In IV Sent*., dist. 1, q. 1, a. 1, qc. 3, ad 5; *In II Sent*., dist. 16, q. 1, a. 2, ad 2; *In I Sent*., dist. 4, q. 3, a. 1, ad 2; *In Ethic*., lect. 7, nº 95-96; *S. v. Gent*., lib. I, cap. 34; *S. Th*., I, q. 13, a. 5; *de Veritate*, 2, 11; *In II Sent*., dist. 27, q. 1, a. 3; *In III Sent*., dist., 2, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 3; *In I Sent*., dist. 34, q. 3, a. 1; *S. v. Gent*., lib. I, cap. 30; *In I Sent*., dist. 8, q. 1, a. 1, ad 4; *In I Sent*., dist. 2, q. 1, a. 3, ad 2) se observa que para Tomás de Aquino es en primer lugar de atribución intrínseca y en segundo lugar de proporcionalidad. Últimamente esta disputa ha sido retomada por el P. TOMAS TYN (*Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, Bolonia, ESD, 1991, pág. 932 ss.) en el sentido "*gaetanista*", mientras que por el padre Fabro (*Partecipazione e causalità*, Turín, Sei, 1960, pág. 526, 597, 600), padre MONDIN (*The Principle of Analogy*, L'Aia, 1963*; Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Brescia, La Scuola, II ed., 1975, págs. 133-239; ID., *Il linguaggio teologico. Come parlare di Dio?* Roma, Paoline, 1977; ID., *Parlare di Dio*, Brescia, La Scuola, 1982); padre R. MCINERNY, *The Logic of Analogy*, (L'aia, 1961); ID., *being and Predication*, (Boston, 1986); P. DEZZA, *Metaphysica generalis*, (Roma, ed. VII, 1964, pp. 35-56) en el sentido "*ferrarensista*". Para la doctrina de la analogía, cf. también JOSÉ MARÍA RAMÍREZ, *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*, Madrid, 1922; ID., *De analogía*, 4 vols. Madrid, 1970 y sig. (a título póstumo); ID., *El concepto de filosofía*, Madrid, 1954. El padre José María Ramírez, dominico, profesor de teología en el Angelicum, en Salamanca y en Friburgo en Suiza, está muy cerca de las posiciones filosófico-teológicas de Juan de Santo Tomás y, por lo tanto, en cuanto a la analogía, se distancia de Gaetano.

la razón, mientras que para Tomás de Aquino y Silvestri sí, y 3º) con respecto a la demostración racional de la existencia de Dios, minimizada en cuanto al grado de certeza por Gaetano, quien la considera sólo probable y en cambio afirmada por Silvestri con el Angélico como metafísicamente cierta.

El ferrarese, como Capreolo, se enfrenta a Duns Escoto y lo refuta demostrando la inconsistencia de sus posiciones metafísicas (la negación de la distinción real entre acto y potencia, entre esencia y ser, entre materia y forma; la negación de la unicidad de la forma sustancial en un compuesto; la negación de la distinción real entre sustancia y accidente y, por Consiguiente, entre el alma y sus facultades...).

Su comentario sobre la cuestión del "deseo natural" de ver a Dios cara a cara (*In S. c. Gent*., lib. V, cap. 51) es capital y ha vuelto a cobrar gran relevancia con el modernismo de Le Roy, Loisy, Tyrrell, Buonaiuti y Fogazzaro (condenado por San Pío X, Encíclica *Pascendi*, 8 de septiembre de 1907), que afirmaban que el orden sobrenatural, la gracia santificante y la gloria del cielo se debían a la naturaleza humana y, sobre todo, con el neomodernismo de Henry de Lubac (*Le surnaturel*, París, Aubier, 1946) condenado por Pío XII (Encíclica *Humani genersis*, 12 de agosto de 1950) porque, retomando el error del modernismo clásico, lo agravó equiparando naturaleza y sobrenaturaleza ([582]).

[582] Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th*., I, q. 12, a. 1 e 4; *Summa c. Gent*, lib. III, cap. 50 e 51; *De Veritate*, q. 8, a. 3; ivi, q. 29, a. 3; P. PARENTE, Dizionario di Teologia dommatica, Roma, Studium, IV ed., 1957, págs. 110-115, entrada *Desiderio di Dio*; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'appetit naturel et la puissance obédientielle*, en Revue thomiste, 1928, nº 35, págs. 474-478, J. V. BAINVEL, *Nature et surnaturel*, Paris, 1931; v. De BROGLIE, *De fine ultimo humane vitae*, Paris, 1948; C. FABRO, en Enciclopedia

Tommaso de Vio

Después de los golpes infligidos por la falsa escolástica decadente de Escoto († 1308) y Occam († 1349) al tomismo con el humanismo, el Renacimiento y el luteranismo, se produjo un descrédito general lanzado por las clases cultas sobre el tomismo, que, sin embargo, lejos de extinguirse, fue revivido gracias a la obra de Capreolo († 1444), quien volvió a proponer al siglo XV las verdades inmutables de la filosofía perenne que fue expuesta de la manera más sublime por Santo Tomás de Aquino. Además, dos grandes genios teológicos han estudiado y comentado la *Summa theologiae s. Thomae Aquinatis* (Tommaso de Vio conocido como el Gaetano, † 1534) y la *Summa contra Gentes* (Francesco de Silvestri conocido como el Ferrarese, † 1528).

En la época moderna, que se inició con Lutero († 1546) y Descartes († 1650) y se caracterizó por el libre examen religioso subjetivo ("*sola Scriptura*") y la primacía del pensamiento ("*Cogito*") sobre la realidad ("*ergo sum*"), la escuela salmantina y tridentina relanzó —en los siglos XVI y XVII— la doctrina tomista del realismo del conocimiento, según la cual el pensamiento debe adaptarse a la realidad extramental ("*adaequatio rei et intellectus*") y no al revés ("*agere sequitur esse et non esse sequitur agere: id est, sum ergo cogito*") hacia las cumbres más altas de la suprema especulación dogmática, moral, metafísica, política, eclesiológica, sacramental y mística de los más grandes filósofos, teólogos, exégetas y polemistas tomistas (de Vitoria, Soto, Cano, Bañez, Juan de Santo Tomás, Suárez y Belarmino y de grandes santos: Santa Teresa de Ávila, San Juan de la Cruz y San

---

Cattolica, Città del Vaticano, 1950, vol. V, col. 601-607, entrada *Esperienza religiosa*; G. SIRI, *Getsemani*, Roma, 1981.

Ignacio de Loyola, que son tres hitos en la historia de la teología ascética y mística).

Después de la Ilustración radicalmente racionalista de la Revolución Francesa, la Tercera Escolástica con el belga Charles René Billuart († 1757) vuelve a proponer el tomismo en profundidad, comentado y comparado con el racionalismo entonces imperante, ofreciendo a los intelectos perdidos los principios evidentes e inmutables de la razón humana y la sana filosofía.

Finalmente, frente al ataque extremo contra el sentido común por parte del idealismo subjetivista y panteísta (de Kant † 1804 a Hegel † 1831) y del liberalismo político, económico y teológico, que desembocaría en el nihilismo nietzcheniano (1900), freudiano y Sesenta y ocho (1968-2000), el primer neoescolasticismo a partir de 1850 respondió con los estudios y manuales de grandes filósofos y teólogos (Saneverino, Sordi, Cornoldi, Liberatore, Zigliara, Mattiussi, Billot y Franzelin) y la segunda Neoescolástica (Garrigou-Lagrange, Gilson, Maritain sólo hasta 1936, Olgiati, Vanni-Rovighi, Fabro, Parente, Piolanti, Pizzorni y Gherardini) a partir de principios del siglo XX, gracias al impulso que le da León XIII con la Encíclica *Aeterni Patris* (1789) redescubre la originalidad y la superioridad de la metafísica tomista sobre la metafísica aristotélica y resuelve problemas filosóficos, teológicos, morales y político-económicos del hombre contemporáneo.

Tomás de Vio, nacido en Gaeta en 1468, se llama el Gaetano o en latín Cayetano (como de Silvestri se llamaba el Ferrarese porque nació en Ferrara[583]). Dominico desde muy joven, estudió en Nápoles, Bolonia y Padua, donde llegó a ser profesor de metafísica en la Universidad en 1494 y tuvo

---

[583] U. DEGLI INNOCENTI, Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano, 1949, vol. IV, col. 1506-1510, entrada *De Vio Tommaso*.

que tratar con el franciscano P. Trombetta, profesor de filosofía escotista en la misma universidad y gran opositor del tomismo. Con tan solo 40 años fue nombrado Maestro General de los Dominicos. También enseñó en la Universidad *La Sapienza* de Roma (fundada por el papa Bonifacio VIII en 1300) de 1501 a 1508. También en Roma, durante el infame "saqueo de Roma" (1527) por los lansquenetes [mercenarios alemanes que operaron entre el siglo XV y el XVII - ndt], fue hecho prisionero y sufrió las torturas y humillaciones más atroces. Murió en Roma en 1534 y su cuerpo descansa a la entrada de la basílica de S. Maria sopra Minerva en Roma, junto a la Ferrarese.

Hombre de gran talento, escribió 157 obras filosóficas (*Commentaria super tractatum de ente et essentia divi Thomae de Aquino* ([584]); *De nominum Analogia* ([585]), *Commentaria in tres libros Aristotelis de Anima*[586]), de teología (*In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis*) y exégesis (*In librum Job; En Psalmos; En Evangelia Matthei, Marci, Lucae, Johannis; In Acta Apostolorum, In Epistulas Pauli*[587]). Su fama está ligada al impresionante comentario que le llevó cerca de 20 años (exactamente de 1507 a 1522) sobre la *Somma Teologica*, como el del Ferrarese sobre el comentario de la *Somma contra los gentiles* del Angélico.

---

[584] Venezia, 1496, II y editado por M.-H. Laurent, Turín, 1934.
[585] Pavía, 1498, II y editado por el P. Zammit, Roma, 1934; III y editado por H. Hering, Roma, 1952.
[586] Roma, 6 vol., 1509, II y editado por J. Coquelle, Roma, 1938-39.
[587] *Lione*, 5 vol., 1639.

También escribió libros de doctrina social, política y económica (*De monte pietatis*, 1498; *De cambiis*, 1499; *De usura*, 1500[588]) muy actual sobre la licitud o no del préstamo a interés, la usura y el intercambio entre la mercancía y la moneda y, por lo tanto, de la naturaleza del dinero o de la moneda ([589]). Los escolásticos consideraban, a partir de la doctrina económica de Aristóteles ([590]), que el dinero no era más que un simple medio de cambio, improductivo en sí mismo, por lo que cualquier interés o ganancia derivada del mero préstamo de dinero se consideraba usura ([591]). El cardenal Tommaso de Vio, desgraciadamente, en su *Tractatus de Montibus Pietatis* (1498) se puso del lado de los Montes de Piedad.

El Magisterio eclesiástico tuvo que intervenir y el papa León X (1513-1521) en el V Concilio de Letrán (sesión X, mayo de 1515, DB 739) discutió la licitud del préstamo a interés. El Concilio y el Papa decretaron que, dado que la ganancia no provenía de los Montes de Piedad del préstamo de dinero, sino del debido pago del justo salario de los empleados y de los gastos para la conservación material del Monte, esta ganancia era completamente lícita y no usuraria. Fue así como los Montes di Piedad se extendieron por toda

---

[588] Estos libros fueron reimpresos juntos en un solo volumen por el Padre P. ZAMMIT bajo el título *Opuscula economico-socialia*, Roma, 1934

[589] Cf. A. BERNARD, D. Th. C., entrada "*Usure*", vol. XV, col. 2323 y sig.; D. PRÜMMER, *Manuale Theologiae moralis*, II vol., pág. 245; F. DE VITORIA, *Commentarios a la Seconda Secundae de sancto Thomàs*, Salamanca, 1934, t. III, pág. 236 y sig.; E. DEGANO, entrada "*Usura*", en Enciclopedia Católica, Ciudad del Vaticano, 1954, vol. XII; G. Aspiazu, L'uomo d'affari, Roma, 1954; M. MASTROFINI, *Le Usure,* Roma, 1831; J. PIEPER, *Sulla giustizia*, Brescia, 1956.

[590] ARISTÓTELES, *V Ethic*, c. 5, lect. 9; I Pol., c. 3, lect. 7.

[591] S. Tomás de Aquino, *S. Th*., II-II, q. 78, aa. 1-4.

Europa, pero poco a poco empezaron a degenerar y a convertirse en verdaderos bancos que prestaban dinero y ganaban del propio préstamo de forma desproporcionada, es decir, muy por encima del 4% ([592]).

"Profundamente unido a la Sede Apostólica, Cayetano defendió sus prerrogativas y primacía con profundidad y brío en el famoso tratado *De auctoritate Papae* con su Apología, que aplastó las ambiciones conciliares de Pisa (1511) ([593]) y preparó de antemano la condena del error galicano" (U. Degli Innocenti, cit., col. 1508).

---

592 A partir del siglo XVIII y sobre todo después de la época napoleónica, los Montes de Piedad fueron arrebatados a la Iglesia, que seguía exigiendo el cierre de los Montes de Piedad que exigían un interés superior al 4% (máximo 6%), y que se convirtieron en un instrumento de préstamo con altos intereses (30-35%). Cf. F. *Roberti – P. Palazzini*, *Dizionario di Teologia Morale*, Roma, Studium, IV ed., 1968, vol. II, pág. 1061 y sig., entrada *Monti di Pietà*; Id., *Dizionario de Teologia Morale*, cit., vol. II, pág. 1738 y sig., entrada *Usura*.

593 *El conciliarismo* es un error eclesiológico, según el cual el Concilio Ecuménico es superior al Papa. Su origen remoto se encuentra en el *Decreto de Graciano* (dist. XL, cap. 6), según la cual el Papa puede ser juzgado jurídicamente por el Concilio o por el Episcopado y depuesto en caso de herejía. Este error resucitó con Felipe el Hermoso en su lucha contra el papa Bonifacio VIII (1303) e intentó sacudir la autoridad y el primado del Papa sobre el Concilio (Marsilio da Padua, *Defensor pacis*, París, 1324). A pesar de la condena de Marsilio por parte del papa Juan XXII en 1327, este error serpenteó y volvió a levantar la cabeza con Occam († 1349) y devastó el cristianismo durante el Gran Cisma de Occidente (1378-1417). Muchos, incluso de buena fe, dadas las malas condiciones en que se encontraba el Papado en Aviñón, pensaron en salir de la crisis disminuyendo la autoridad del Papa y elevando la del Episcopado. El arzobispo de Cambrai y cardenal de Aviñón (1397-1411) Pedro de Ailly († 1420) consideró imposible que Cristo hubiera fundado la "*firmitas Ecclesiae in Petri infirmitate*" [firmeza de la Iglesia en la debilidad de Pedro - ndt]. Por lo tanto, la Cabeza de la Iglesia es solo Cristo y el Papa no es esencial para la Iglesia, y la autoridad llega a los obispos directamente de Dios y no a través del Papa. La Iglesia, por lo tanto, está sustancialmente formada por almas sencillas y santas, y aunque el Papa y el Episcopado cayeran en

Fundamentales para la eclesiología e indirectamente para la filosofía política son su *De auctoritate Papae et Concilii* (Roma, 1511) y *Apologia de comparata Papae et Concilii auctoritate* (Roma, 1512[594]), de gran actualidad en relación con la Colegialidad episcopal o Episcopado monárquico y papal debatida recientemente en el Concilio Vaticano II. La colegialidad episcopal ([595]) fue constantemente condenada por el Magisterio eclesiástico

---

error, siempre habrá algún laico piadoso que guarde el depósito de la Revelación y la perpetuidad de la Iglesia. Cuán "actuales" son estos "viejos" errores en la tormenta que se ha desatado en el ambiente eclesial desde hace unos 50 años. John Gerson († 1429), a pesar de su piedad personal, asumió el error del cardenal Pierre d'Ailly, preparando así el camino para que las herejías de Wiclef († 1384) y Hus († 1415) y más tarde del luteranismo se refugiaran después del Concilio de Trento en el galicanismo definitivamente erradicado por el Concilio Vaticano I (DB 1830).

[594] II ed. Roma, 1936 editado por V. M. Pollet.

[595] Durante el Concilio Vaticano II «la doctrina que atribuía al *Colegio* de los Obispos (en la que el individuo entra a formar parte con la *consagración* episcopal) unido a su cabeza, el Papa, el poder y la responsabilidad *sobre toda la Iglesia*» —fue considerada por Siri, Staffa, Carli, Parente— «en *detrimento del poder primacial del Papa* y discutieron que tuviera fundamentos sólidos en la Sagrada Escritura» (H. Jedin, *Breve storia dei concili*, Brescia-Roma, Morcelliana-Herder, 1978, pág. 240). Además, se sostenía que «el obispo consagrado se convierte por este mismo hecho en miembro del Colegio de los Obispos [con jurisdicción], que junto con el Papa y nunca sin él posee el poder supremo *sobre toda la Iglesia*» (Ibidem, pág. 243). Por lo que se refiere a la "*Nota explicativa praevia*", ésta «no desvirtúa en modo alguno la doctrina del *inmediato origen divino* del oficio y del mandato episcopal [y no a través del Papa], así como de la responsabilidad del Colegio de los Obispos *para con la Iglesia universal* [y no sólo para la diócesis de cada obispo]» (Ibidem., pág. 265). Por otra parte, la doctrina tradicional, reafirmada ya en 1958 por Pío XII, enseña que la jurisdicción sobre cada diócesis viene al obispo de Dios *a través del Papa*, quien después de la consagración le da el poder de jurisdicción realmente *distinto del poder del orden*. Además, el Papa, si quiere, puede hacer participar al *Cuerpo* de los Obispos (no al Colegio, que era sólo el de los Apóstoles) de su poder supremo de magisterio e imperio sobre la Iglesia universal, reuniéndolos en un Concilio ecuménico, *por la sola duración del Concilio*. Por lo tanto, el Cuerpo de los Obispos no es una *clase estable y permanente* que, con Pedro y

hasta Pío XII, quien todavía tres meses antes de su muerte, en la encíclica *Ad Apostolorum principis* (29 de junio de 1958), reafirmó por tercera vez, después de *Mystici Corporis* de 1943 y *Ad Sinarum gentem* de 1954, que la jurisdicción llega a los obispos a través del Papa. El galicanismo o conciliarismo ([596]), por el contrario, tiende a asignar al Concilio Ecuménico una función suprema *igual*, si no *superior*, a la del Papa.

La influencia del Gaetano sobre los tomistas de la Segunda y Tercera Escolástica y del primer neotomismo (N. Dal Prado, M. Penido, E. Hugon, A. Gardeil, R. Garrigou-Lagrange, J. Gredt, V. Cathrein, F. Maquart, J. Maritain, Ch. Journet, J.-M. Ramírez, S. Vanni-Rovighi) ha sido enorme. Él ha sido un "auténtico escolástico y un tomista convencido, que penetró a fondo incluso las virtudes latentes del pensamiento del Aquinate". Pero ansioso por defenderlo de los ataques del teólogo escotista Antonio Trombetta y de los averroístas Paduani (Pomponazzi), *se entregó a una polémica, que pretendía dar a su poderosa obra algo de contingente y pasajero*" (U. DEGLI INNOCENTI, Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano, 1949, vol. IV, col. 1507, entrada *De Vio Tommaso*). De hecho, a pesar de su excelente conocimiento de la Suma Teológica de Tomás, el Gaetano "dotado de un extraordinario vigor mental no podía dejar de imprimir a su gran Comentario a la Suma Teológica del Aquinate las marcas de su fuerte personalidad. Así, sucedió que se desvió en algunos puntos de Santo Tomás, tanto en filosofía

---

bajo Pedro, tenga el poder supremo del magisterio y del imperio sobre toda la Iglesia. Como se puede apreciar, la colegialidad está estrechamente relacionada, aunque de forma más matizada o atenuada, con el conciliarismo y el galicanismo teológico.

[596] Cfr. A. *Piolanti, Dizionario di Teologia dommatica,* Roma, Studium, IV ed. 1957, págs. 82-84, entrada *Conciliarismo;* P. PARENTE, *Dizionario di Teologia dommatica*, cit., págs. 170-171, entrada *Gallicanesimo;* A. M. VELLICO, *De Ecclesia Christi*, Roma, 1940, págs. 24-29.

como en teología" (U. DEGLI INNOCENTI, cit., col. 1508). De hecho, el Gaetano sostiene teorías que, aunque agudas y muy complejas en sus conclusiones ([597]), se desvían considerablemente del Maestro ([598]) y han sido puestas de relieve sobre todo por los grandes estudiosos del segundo neotomismo

---

[597] Los propios dominicos suelen decir: "*Si vis intelligere Cajetanum lege Thomam* / si quieres entender a Cayetano, lee a Santo Tomás"

[598] También suscitaron considerables discusiones en el seno de su Orden (por ejemplo, Melchor Cano y Lancellotto Politi, también conocido como Ambrogio Catarino). Sobre todo, el padre dominico Bartolomeo Spina (1475-1546), famoso teólogo y profesor en Bolonia, Verona y finalmente en 1526 en Padua, chocó con el averroísta Pomponazzi y con el propio Gaetano sobre la inmortalidad del alma. El papa Pablo III lo tenía en alta estima y en 1542 lo nombró Maestro del Sacro Palacio y su teólogo de confianza para la preparación del Concilio de Trento. Intervino por escrito y públicamente contra algunas de las tesis del Gaetano que se apartaban del pensamiento de Santo Tomás y de la sana razón filosófica, publicando en 1518 varios escritos, entre ellos: *Propugnaculum Aristotelis de immortalitate animae contra Cajetanum*; *Tutela veritatis de immortalitate animae*, en la que el P. Spina refutó la doctrina del Gaetano (y de Pomponazzi) y mostró cómo se apartaba de la de Santo Tomás y Aristóteles para seguir más bien el comentario de Averroes sobre el Estagirita. Cf. A. WALZ, *Il Concilio di Trento*, 2 vol., Roma, 1943, II vol., págs. 211 y ss.; L. ALBERTI, *De viris illustribus Ordinis Praedicatorum*, Bolonia, 1517; M. *Pío*, *Delle vite degli uomini illustri di San Domenico*, Pavía, 1613; G. SOLERI, Enciclopedia Filosofica, Centro Studi Filosofici Gallarate, Firenze, Le Lettere, 1982, vol. II, págs. 862-864, entrada *De Vio Tommaso*; P. MANDONNET, D. Th. C., vol. II, col. 1313-1329 entrada *Cajétan*, revisada, corregida y aumentada por el autor ha sido traducida al italiano por P. Zammit en *Memorie domenicane*, Roma, 1931, nº 48, págs. 38-51, 85-102. En cuanto al P. Ambrogio Catarino (1484-1553) cf. A. PIOLANTI, Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano, 1952, vol. IX, col. 1686-1687, entrada *Politi Lancellotto*. Criticó al Gaetano por la doctrina de la Inmaculada Concepción negada por De Vio y defendida por Politi en una perspectiva escotista, lo cual es un poco extraño en un dominico. Luego, en 1535, en París, escribió las *Annotationes contra Cajetanum*. En 1545 fue llamado al Concilio de Trento por el Papa como teólogo y escribió un buen tratado contra el luteranismo (Venecia, 1547). Mons. Antonio Piolanti lo define como un "hombre autodidacta, con poca experiencia en la ciencia teológica, aunque bastante erudito".

(sobre todo, pero no sólo, por Gilson[599] y Fabro[600]). Por ejemplo, de Vio sostiene que la razón no puede demostrar con certeza la inmortalidad del alma ([601]), ni con certeza metafísica la existencia de Dios (*In Imam Summae S. Thomae*), juzgando insuficientes las cinco vías tomistas de la *Summa Theologiae*, que sólo conducirían a un Ser necesario, pero no a un Dios creador, infinito y perfectísimo ([602]). Además, expone la filosofía tomista como un puro comentario de la filosofía aristotélica ([603]) (defecto humanamente

---

[599] *Cajétan et l'existence*, en Tijditschrift voor Phil., 1953, págs. 267-286.

[600] *Partecipazione e causalità*, Turín, Sei, 1960.

[601] Mientras que entre 1503 y 1507 el Gaetano todavía admitía la demostración racional de la inmortalidad del alma a partir de su espiritualidad y, por tanto, de su incorruptibilidad, a partir de 1509, tal vez debido a la influencia de Pomponazzi a quien había conocido en Pavía, comentando el *De Anima* de Aristóteles comenzó a cambiar de opinión. Finalmente, unos 20 años más tarde, comentando en 1527 el *Evangelio de San Mateo* (cap. XXII), de Vio negó la demostrabilidad racional de la inmortalidad del alma e incluso en 1532 en su comentario a la *Epístola a los Romanos* (cap. IX) de San Pablo puso el misterio de la Santísima Trinidad, la Encarnación y la inmortalidad del alma en el mismo nivel de indemostrabilidad racional y en 1534 en su comentario al *Eclesiastés* (cap. III) afirmó que ningún filósofo había demostrado la inmortalidad del alma, una verdad conocida sólo gracias a la Revelación cristiana.

[602] No es coincidencia que San Pío V haya borrado al Gaetano del Comentario del texto a la Suma Teológica, algunas opiniones originales, por ejemplo, sobre los niños que mueren sin bautismo y que, según De Vio, no deben ser al limbo si la fe de los padres compensa el bautismo. A pesar de ello, teniendo en cuenta la profundidad del comentario cayetanista, León XIII ha hecho imprimir junto con la *Summa Theologica de Santo Tomás* el Comentario del Gaetano en la edición leonina de las obras del Angélico, así como el Comentario de los Ferrarese sobre el *Somma contra los gentiles* junto a de la *Suma contra los Gentiles* de Santo Tomás.

[603] El Gaetano (*In de ente et essentia*) ignora la originalidad y superioridad de la metafísica tomista del ser como acto último frente a la metafísica aristotélica de la esencia.

posible incluso en los genios, que pasó del Maestro/Gaetano a otro gran tomista: el Alumno por excelencia/Reginaldo Garrigou-Lagrange[604]) y no se ocupa de la originalidad tomista del concepto de ser como acto último de toda esencia, perfección y forma. Finalmente, según de Vio, la verdadera filosofía aristotélica sería aquella leída a la luz del averroísmo y no del tomismo.

En cuanto a la analogía (*De nominum analogia*), el Gaetano se distancia de Santo Tomás y da el primado a la analogía de proporcionalidad propia en lugar de la analogía de atribución intrínseca en la que los análogos secundarios se ordenan a un análogo principal. De hecho, Santo Tomás habla muy a menudo de la analogía según *prius et posterius* en la que hay un orden esencial a un análogo principal ([605]), que es por tanto más fácil y correctamente utilizable en teodicea y teología respecto al problema de la cognoscibilidad por el hombre de la existencia de Dios y de la no inefabilidad de su

---

[604] "Hasta Homero duerme", es humano... sólo Dios es perfecto. Esto, por lo tanto, no significa quitar nada al genio del Gaetano, sino solo reconocer los límites que todo hombre, incluso el más erudito, tiene por su naturaleza finita y limitada. Es innegable que el Gaetano no está de acuerdo con Capreolus en cuanto a la Subsistencia o la Personalidad y el Ferrarese no está de acuerdo con el Gaetano en cuanto a la analogía, pero esto no quita que los tres teólogos fueran brillantes comentaristas de Tomás de Aquino, aunque con cierta diversidad de interpretaciones de la doctrina tomista. "*In dubiis libertas, in certis unitas, in omnibus caritas*" (San Agustín).

[605] Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità,* Turín, Sei, 1960, pág. 526, 597, 600; R. MCINERNY, *The Logic of Analogy,* Nijoff, L'aia, 1961, ID., *being and Predication,* Boston, 1986, B. MONDIN, *Il principio dell'analogia nella teologia protestante e cattolica,* 1963, ID., *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi,* Brescia, II ed., 1975, págs. 133-239; *José Maria Ramirez, De analogia,* 4 vol., Madrid, póstumo 1970 y sig.; T. L. PENIDO, *Le role de l'analogie en théologie dogmatique,* Paris, 1931; P. PARENTE, *Quid re valeat humana de Deo cognitio,* in *Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae*, 1935, vol. II, págs. 7-31.

naturaleza, que de otro modo conduciría al apofatismo maimoniano o al nihilismo teológico, según el cual nada puede decirse de Dios salvo lo negativo: no/material, no/finito, etc.

«Pero se trata de ligeras fisuras, que no afectan sustancialmente al sólido bloque de su vasta obra» (U. DEGLI INNOCENTI, cit., col. 1508).

En efecto, a pesar de ello, el Gaetano defiende admirablemente la doctrina del Doctor Común contra los ataques de Duns Scoto, de los escotistas y de los averroístas en su Comentario a la *Suma Teológica*. Finalmente, en la Pars III, que trata de la justificación, refuta admirablemente el error luterano basado en la enseñanza de la *Suma Teológica* del Aquinate.

LA SEGUNDA ESCOLÁSTICA

II – El desarrollo: la edad de oro del tomismo tridentino y salmantino (siglos XVI-XVII)

La Segunda Escolástica frente al nominalismo

En el siglo XIV, el nominalismo había hecho estragos en las mentes cristianas y muchos habían abandonado el manantial puro de la Escolástica tomista medieval para beber en las cisternas contaminadas y envenenadas del escotismo y, sobre todo, del occamismo, que oscila entre el fideísmo exagerado y el racionalismo radical, habiendo escindido radicalmente fe y razón, abriendo así la puerta al subjetivismo moderno. De hecho, Occam († 1349) dio origen a los tres subjetivismos relativistas: 1º) en filosofía con

Descartes; 2º) en teología con Lutero († 1546) y 3º) en política con Maquiavelo († 1527) y Rousseau († 1778).

1) El Concilio de Trento

El Concilio de Trento llevó a cabo la gran y verdadera Reforma ([606]) de las mentes, de las costumbres y de la espiritualidad contra la falsa reforma o más bien revolución del protestantismo a través de la filosofía y teología de la Segunda Escolástica tomista que, de forma precisa, clara, ordenada, sistemática y metodológica, abordó y resolvió los problemas religiosos, políticos, ascético/místicos y eclesiológicos de la modernidad filosófico/teológica a la luz de los principios del tomismo original.

En los siglos XV y XVI, especulativamente hablando, ya hemos visto los nombres más famosos de la Segunda Escolástica: Capreolus, Cajetanus y Ferrariensis. Después del Tridentino los comentaristas ya no se contentan con explicar la carta de Santo Tomás artículo por artículo para captar su verdadero significado, sino que establecen *Disputationes* sobre los problemas debatidos en su tiempo especialmente por el luteranismo y el racionalismo político, aunque Domingo Bañez todavía da sentido y explica la *Summa Theologica* artículo por artículo (cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, Brescia, Queriniana, 1952, pág. 35 y sig.).

2) La Universidad de Salamanca

Sin embargo, una nueva veta de la Segunda Escolástica nació del Tridentino y de la universidad española de Salamanca, de la que saldrían los

---

[606] Cfr. H. JEDIN, *Riforma o controriforma?*, Brescia, 1967; M. BENDISCIOLI, *La riforma cattolica*, Roma, 1958.

grandes Doctores Místicos: San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Ávila y San Ignacio de Loyola. Nos queda, pues, repasar brevemente la "turba magna" de los grandes Doctores escolásticos tridentinos y salmantinos. A algunos de ellos ya los hemos estudiado como metafísicos "decadentes", aunque excelentes estudiosos del derecho natural e internacional, de la filosofía política y de la eclesiología (Francisco Suárez); a otros los hemos visto en relación con la filosofía política y la polémica eclesiológica contra el luteranismo: san Roberto Belarmino, Francisco Suárez, Pedro de Ribadeneyra; Juan Mariana. Quedan por estudiar algunas otras lumbreras de la filosofía y teología moderna o tridentina: Domingo Báñez y Luis de Molina (a quienes hemos tratado en el capítulo de *Promoción y predestinación*), Domingo de Soto, Melchor Cano y Giovanni de Santo Tomás ([607]).

Francisco de Vitoria

Francisco de Vitoria (1483-1546) ([608]). Ingresó de niño en los dominicos de Burgos e hizo allí su profesión religiosa en 1506, después fue enviado

---

[607] E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana,* Roma, 1994, II vol., pág. 373 y sig.; H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento,* 4 vol., Brescia, 1949-1981; G. GARCIA VILLOSLADA, *La controriforma. Saggi storici intorno al Papato,* Roma, 1959; J. M. RAMIREZ, D. Th. C., vol. VIII, col. 803-808, entrada *De Saint Thomas Jean;* A. D'AMATO, Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano, 1951, vol. VI, col. 607-608, entrada *Giovanni di San Tommaso*.

[608] Cfr. G. M. BERTINI, *Francisco de Vitoria e la civiltà spagnola,* Pistoia, 1932; J. G. MENENDEZ-RIGADA, D. Th. C., vol. XV/2, col. 3117-3144, entrada *Vitoria François de;* L. ALLEVI, *Francisco de Vitoria e il rinnovamento della Seconda Scolastica nel secolo XVI,* en *Rivista della Filosofia neoscolastica,* Milán, nº 19, 1927, págs. 401-441; C. BARCIA TRELLES, *Francisco de Vitoria fundador del derecho International moderno,* Madrid, 1928; A. PIOLANTI, Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano, 1950, vol. V, col. 1607-1609, entrada *Francesco da Vitoria*; R. G. VILLOSLADA, *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria,* Roma, 1938; N.

a París para estudiar teología y en 1522 obtuvo la licenciatura en teología. Comenzó entonces a enseñar teología en París, en el estudio dominico de Saint-Jacques, hasta 1523, y después en Valladolid, en el Colegio de San Gregorio (1523-26). En 1526 obtuvo su primera cátedra de teología en la Universidad de Salamanca, que había eclipsado a la Sorbona de París, y permaneció allí unos veinte años, hasta su muerte en 1546.

Gran erudito y gran maestro, se decía que había recibido del cielo el don de la buena enseñanza que encandilaba a sus alumnos, entre ellos Melchor Cano y Domingo de Soto. Fue de Vitoria quien hizo que los *Cuatro Libros de Sentencias* de Pedro Lombardo fueran formalmente apartados como libro de texto oficial de teología y sustituidos por la *Summa Teológica* de Santo Tomás de Aquino, que comenzó así a ser comentada *de iure* por los profesores en lugar de las *Sententiae* de Pedro Lombardo ([609]). En 1532,

---

PFEIFFER, *Doctrina iuris internationalis iuxta Franciscum de Vitoria,* en *Xenia Thomistica*, Roma, 1925, vol. III, págs. 391-421.

[609] Nació en Novara a finales del siglo XI y murió en París en 1160. Fue elegido obispo de París en 1159. Su nombre está indisolublemente ligado al famoso *Libri Quatruor Sententiarum* escrito entre 1148 y 1552, en el que expone sistemáticamente toda la teología cristiana (dogmática y moral). Libro I: Unidad y Trinidad de Dios; libro II: Creación y Gracia; libro III: Encarnación, Redención, Virtudes Teologales y 10 Mandamientos; Libro IV: Los Sacramentos y las Últimas Cosas. Lombardo, tal vez inferior en genio a los teólogos contemporáneos (Anselmo de Laon, Abelardo, Gilberto Porretano, Hugo de San Víctor), los superó en el paciente trabajo de recopilación sistemática de los temas a tratar, en la plenitud del tratamiento, en el equilibrio de la solución de los problemas, en la ortodoxia de la doctrina expuesta. Las *Sentencias*, después de varios ataques y algunas condenas diocesanas (1179), obtuvieron la aprobación de la Santa Sede en el Cuarto Concilio de Letrán bajo el papa Inocencio III en 1215, y así se convirtieron en el texto básico y oficial de las escuelas católicas de teología. Cf. J. de GHELLINECK, D. Th. C., vol. XII, col., 1941-2019, entrada *Pierre Lombard*; ID., *Le mouvement théologique du XIIme siècle*, II ed., Brujas-París, 1948; A. PIOLANTI,

el ejemplo de De Vitoria fue seguido por Domingo de Soto y poco a poco en todas las universidades europeas los Maestros empezaron a comentar no sólo *de facto* sino por principio la *Summa theologiae sancti Thomae Aquinatis*.

Vitoria era consultado por reyes y obispos en busca de buenos consejos. En 1528 se percató por primera vez de la heterodoxia de Erasmo de Rotterdam. También luchó contra la opinión de quienes querían bautizar inmediatamente a los indios recién colonizados por España y sólo después darles un rudimento de doctrina cristiana, argumentando que a los indios se les debe enseñar primero el catecismo, como a todos los demás hombres, y sólo después se les pueden dar los sacramentos, incluido el bautismo. Por último, su grandeza y originalidad están ligadas a la sistematización del derecho internacional (*De jure gentium*).

Sus obras más famosas son el *Comentario a la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* ([610]) a la luz del Comentario del Gaetano, hecho más accesible por el genio pedagógico de De Vitoria, del que carecía De Vio; la *Summa Sacramentorum Ecclesiae* ([611]); la *XIII Relectiones theologicae* ([612]), es decir, la recopilación de todas sus conferencias sobre teología. En realidad, dijo XV, pero sólo XIII han llegado hasta nosotros: *De potes-*

Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano, 1952, vol. IX, col. 1438-40, entrada *Pietro Lombardo*.

[610] Vincente Beltràn de Heredia ha editado la II-II en 5 volúmenes (Salamanca, 1932-39).

[611] Editado por Tommaso Chaves, Salamanca, 1552.

[612] La edición más reciente es la de Alonso Getino, 3 vol., Madrid, 1933-35.

tate Ecclesiae prior (1532); *De potestate Ecclesiae posterior* (1533); *De potestate civili* (1528); *De potestate Papae et Concilii* (1534) ([613]); *De Indis prior* (1539); *De Indis posterior et de jure belli* (1539); seguidas de las Lecciones sobre el Matrimonio, la Templanza, el Asesinato, la Caridad, la Simonía, la Magia. Las más famosas e importantes son las que tratan de la eclesiología (Papa y Concilio) y de la filosofía política (poder civil temporal y ley natural de los indios, que deben ser considerados como hombres en todos los aspectos). Como se puede ver, el tomismo siempre se ha mantenido vivo en todas las épocas y dispuesto a responder a las objeciones de los hombres que se encontraban viviendo en situaciones difíciles religiosa (revolución luterana) y social (revolución humanística/renacentista y maquiavélica). Frente a la anarquía luterana y humanista-racionalista, Vitoria reitera que tanto la Iglesia como el Estado no pueden existir sin una autoridad (y no virtual[614]). Retoma la doctrina tomista (*De regimine principum*)

---

[613] Su doctrina sigue hoy muy vigente en la eclesiología, dada la crisis neomodernista que ha afectado al ambiente católico e incluso a la cúpula jerárquica a partir de 1959, como también lo está en la política, dado el lamentable estado de los gobiernos que se sucedieron desde la Revolución Francesa hasta nuestros días, con algunas excepciones.

[614] El mundo *virtual* es un producto de la locura de las ideas que una vez se sostuvieron correctamente desde el punto de vista natural, racional, sobrenatural y teológico. Para la recta filosofía, el acto prevalece sobre la potencia, la forma sobre la materia, el ser sobre la esencia y el devenir. Sólo excepcionalmente y temporalmente se puede concebir un breve estado de necesidad en el que el *materlialiter* o el virtual garanticen la existencia y perpetuación de lo real y del *formaliter*: "*ens in potentia non est nihil, sed reducitur ad actum per ens jam in actu*" [el ente en potencia no es nada, sino es reducido a acto por un ente ya en acto – ndt]. Por lo tanto, me parece insostenible querer perpetuar un estado de privación (en la Iglesia y en el Estado) de ser/acto/forma para sustituirlo, incluso durante más de medio siglo, por el orgullo/la potencia/la materia, las cuales, sin el ser, el acto y la forma no llevan a ninguna parte. Ahora bien, *ex nihilo nihil fit* [de la nada nada se hace - ndt]. *Ergo, el materialiter habitual* y *constante* es

de la subordinación del Estado a la Iglesia por la superioridad del fin espiritual eclesiástico sobre el estado temporal, refuta el separatismo del Humanismo y del Renacimiento, la falsa ciencia política moderna o "maquiavélica" y la concepción espiritualista de la Iglesia propia de los luteranos, que conduce a la anarquía religiosa y al subjetivismo teológico.

Melchor Cano

Enseñó teología en Salamanca, participó en el Concilio de Trento, hablando sobre los Sacramentos y especialmente sobre la Eucaristía, la Penitencia y el Sacrificio de la Misa, temas que siguen siendo muy relevantes aún hoy después de la reforma neomodernista del *Novus Ordo Missae* en 1969 ([615]).

Dotado de un intelecto lúcido y sistemático, es el padre de la teología de los "Lugares Teológicos". De hecho, escribió el famoso tratado *Libri XII de Locis theologicis* (publicado póstumamente). Otros escritos son la *Relectio de Sacramentis* (1547) y la *Relectio de Poenitentia* (1548), mientras que sus *Comentarios a la Summa Theologica de Tomás de Aquino* han permanecido inéditos.

---

ontológica y realmente imposible, mientras que es lógica o especulativamente concebible y *sólo por un corto período de tiempo*: un solo Pontificado, *non plus ultra*. De hecho, un Papa muerto, material o virtual, ya no es potencialmente capaz de convertirse en Papa en acto o *formaliter*.

[615] J. BELDA PLANS, *Los Lugares Teologicos de Melchior Cano en los Comentarios a la Suma,* Pamplona, 1982; A. LANG, *Die Loci Theologici Melchior Cano,* Mónaco, 1925; E. MARCOTTE, *La nature de la théologie d'après M. Cano,* Ottawa, 1949; E. LAMALLE, en Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano, vol. II, col. 533-34, entrada *Cano Domenico;* P. *Mandonnet,* D. Th. C., vol. II, col. 1537-40, entrada *Cano Melchior*.

Los *Lugares Teológicos* son "la sede de todos los tópicos de la Ciencia Sagrada de los que los teólogos sacan sus argumentos tanto para demostrar una verdad como para refutar un error" (M. Cano, *De Locis theologicis*, Roma, ed. T. Cucchi, 1900, Lib. 1, cap. 3). Melchor Cano estableció 10 lugares teológicos: a) "*Lugares propios y apodícticos*": la Tradición y la Escritura (Fuentes de la Revelación), *las Decisiones de la Iglesia, los Concilios y los Papas,* que son equivalentes al Magisterio eclesiástico pontificio/universal, ordinario/extraordinario; la autoridad del Concilio sin el Papa es nula, ya que el Papa es el legítimo sucesor de Pedro a quien Cristo ha dado un Primado de jurisdicción directa y universal sobre toda la Iglesia y las decisiones de los Concilios o de los Papas son infalibles cuando definen una doctrina de fe o moral y la imponen; b) «*Lugares intrínsecos y probables*»: la enseñanza de los Padres, de los escolásticos, que —si es moralmente unánime en la interpretación de la Sagrada Escritura— es signo de infalibilidad; c) «*Lugares extrínsecos*»: la razón humana, la recta filosofía y la historia. Estos tres últimos son "*Lugares Alienígenas*" o fuentes auxiliares para el trabajo teológico. Los dos primeros son «*Lugares Fundamentales*» o fuentes de la Revelación y por tanto de la Teología, que deriva de los Datos Revelados; los otros cinco contribuyen intrínsecamente a la recta interpretación de la Revelación ([616]).

---

[616] El Magisterio es, por tanto, "*la potestad conferida por Cristo a su Iglesia*, en virtud de la cual la Iglesia docente se constituye en la única depositaria y auténtica intérprete de la divina Revelación. […]. *Según la doctrina católica, la Sagrada Escritura y la Tradición no son más que la fuente y la 'regla remota' de la fe, mientras que la 'regla próxima' es el Magisterio vivo de la Iglesia*" (P. PARENTE, *Dizionario di Teologia dommatica*, Roma, Studium, IV ed., 1957, págs. 249-250). «*El Magisterio eclesiástico es precisamente ese 'Lugar teológico' en el cual,* por disposición divina, los fieles y *los teólogos encuentran en primer lugar y de modo más inmediato las Verdades de la*

Domingo de Soto

Nació en 1495 en Alcalá y murió en Salamanca en 1560 ([617]). En 1524 ingresó en la Orden de los Dominicos y se le asignó la cátedra de Teología de la Universidad de Salamanca, donde trabajó junto a de Vitoria durante veinte años. Participó en el Concilio de Trento y contribuyó en gran medida a la elaboración de los Decretos sobre la Justificación (sess. VI) y el Pecado Original.

Sus principales escritos filosóficos son las *Summulae* (4 vols., 1529) y los *Comentarios a Aristóteles*: *In dialecticam Aristotelis* (1543); *In libros Physicorum* (1545). Pero sus obras más famosas se refieren a la teología: *De natura et de gratia* (Venecia, 1547); *De justitia et de jure* (Salamanca, 1553 con 27 reimpresiones). Por último, un tratado sobre los Sacramentos titulado *In IV Sententiarum* (2 vols., Salamanca, 1557-1560).

Su pensamiento abarca desde la metafísica al derecho natural, pasando por la política y la dogmática. Junto con de Vitoria, pero subordinado a él,

---

Fe, porque en la Palabra o Magisterio de la Iglesia la Revelación sigue viviendo, actuando y llega inmediatamente a los individuos. *La Sagrada Doctrina o Doctrina de la Fe es proclamada por la Iglesia porque es divinamente revelada y no es revelada porque es proclamada por el Magisterio de la Iglesia. El Magisterio no es la causa del carácter de la Revelación divina proclamada por la Iglesia, sino que es sólo un instrumento o un medio establecido por Dios, por el cual lo Revelado es interpretado y, por lo tanto, conocido por nosotros con certeza*» (A. LANG, *Die Loci teologici des Melchior Cano und die dogmatischen Beweises*, Mónaco, 1925, pág. 82).

[617] B. DE HEREDIA, *Domingo de Soto y su doctrina jurídica,* Madrid, 1943-44; ID., *Los Dominicos y el Concilio de Trento,* Salamanca, 1948; ID., *Domingo de Soto,* Salamanca, 1961; A. D'AMATO, Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano, 1953, vol. XI, col. 1002-1004, entrada *Soto Domingo;* P. MANDONNET, D. Th. C., vol. XIV, col. 2423-31, entrada *Soto Domingo;* V. CARRO, *Los colaboradores de Francisco de Vitoria: Domingo de Soto y el derecho de gentes,* Madrid, 1930; D. RAMOS-LISSON, *La ley secundo Domingo de Soto,* Méjico, 1946.

es el pilar del renacimiento del tomismo en la Segunda Escolástica. Sin embargo, mientras destaca en derecho natural e internacional, en metafísica cojea porque niega la distinción real entre esencia y ser, que es una de las piedras angulares del tomismo original.

Soto, con Vitoria, brilla en derecho natural e internacional. El origen de la autoridad (civil y eclesiástica) es Dios, pero —mientras que el poder espiritual le viene al Papa inmediatamente de Dios— el poder temporal le viene a la Cabeza de Dios mediatamente, es decir, a través del pueblo como canal (*De justitia et jure*, 1553) ([618]).

En la cuestión de la gracia se aparta un poco de la doctrina tomista. En efecto, niega la pre-moción física o real de Dios como Causa Primera y la cooperación posterior del hombre como Causa Segunda y enseña la causalidad final de Dios, que atrae al hombre "iluminándolo, llamándolo y atrayéndolo" como objeto de amor, moralmente y no eficientemente (*De natura et de gratia*, 1547).

---

[618] Su doctrina sigue siendo muy actual hoy en día tanto en el campo político/social contra cualquier forma de anarquismo temporal, desgraciadamente viviendo en un régimen de "gobernantes deshonestos" (*1ª Pedro*, II, 18) a los que San Pedro enseña que deben obedecer (excepto en el caso de órdenes directamente contrarias a la fe y a la moral), sea en el campo eclesiológico dada la crisis que ha pasado de la Sociedad temporal como también en la Sociedad espiritual, la cual divina (en cuanto a la causa final y a la causa eficiente: el Cielo y Jesucristo), pero humana en cuanto a la causa material (los fieles) y formal (la jerarquía) y, por tanto, incluso los prelados pueden ser "*disculi*", del griego *dyskolos*, "difícil, desagradable, el que tiene una moral reprobable, lleva una vida temeraria, intolerante con la disciplina, grosero y analfabeto" (N. ZINGARELLI, *Vocabolario della lingua italiana*, Bolonia, Zanichelli, ed. X, 1970, pág. 525, entrada *Discolo*).

Juan de Santo Tomás

Con Juan de Poinsot, conocido como Juan de Santo Tomás, y Domingo Bañez ([619]), que dieron a la Escuela de Salamanca —en el siglo XVII— una orientación eminentemente especulativa, mientras que en el siglo XVI Soto, Cano y Vitoria le habían dado una impronta más bien práctica, moral y política, comenzó lo que algunos llaman la "Segunda Escuela de Salamanca", para distinguirla de la "Primera Escuela de Salamanca" del siglo XVI ([620]).

Ya hemos hablado de Bañez al tratar el problema de la predestinación y de la gracia eficaz. Tratemos ahora sólo de Juan de Santo Tomás.

Era portugués y no español, nacido en Lisboa de padre austriaco y madre portuguesa en 1589; su apellido es poco conocido: de Poinsot. En 1610 ingresó en la Orden de Predicadores y en 1620 fue nombrado profesor de teología en Madrid, Plasencia y luego Alcalá. Murió en 1644, con sólo 56 años, en la cima de sus facultades físicas e intelectuales.

Su producción filosófico-teológica está estrechamente ligada con gran fidelidad al pensamiento de Santo Tomás de Aquino, "de quien fue uno de los estudiosos más atentos y profundos. Es considerado por muchos como

---

619 P. MANDONNET, D. Th. C, vol. II, col. 140-145, entrada *Bañez Domingo*; BELTRAN DE HEREDIA, *Domingo Bañez y las controversias sobre la gracia*, Madrid, 1968.

620 A. M. GONCALVES, *Frei Joan de Santo Thomas e Descartes,* Madrid, 1953; A. LOBATO, *Giovanni di San Tommaso nel IV centenario della sua nascita,* Roma, 1989; L. E. PALACIOS, *La Logica de J. de S. Tomas,* Madrid, 1943, J. PINHARANDA, *J. de S. Tomàs na filosofia do seculo XVII,* Lisboa, 1985; ID., *J. de S. Tomàs. Antologia de estudios,* Lisboa, 1985; T. TRAPIELLO, *Juan de Santo Tomas y sus obras,* Oviedo, 1889; A. D'AMATO, Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano, 1951, vol. VI, col. 607-608, entrada *Giovanni di San Tommaso;* J. M. RAMIREZ, D. Th. C., vol. VIII, col. 803-808, entrada *Jean de Saint Thomas*.

el mejor comentarista, y no sólo de su tiempo, sobre el pensamiento del Aquinate. Su trabajo consistió principalmente en la búsqueda de una interpretación genuina del pensamiento del Angélico" (B. MONDIN, *Storia della teologia*, Bolonia, ESD, 1996, III vol., pág. 280).

Profundo conocedor de la doctrina de Santo Tomás, recogió los principios del tomismo en una exposición sistemática y "manualista". Así como Capreolo luchó contra Escoto, Juan de Santo Tomás es un orgulloso oponente del eclecticismo metafísico de Suárez. Sus principales obras son el Comentario a la *Prima Secundae* (4 vols.) y a la *Secunda Secundae* (3 vols.), pero aún más importantes son el *Cursus Theologicus thomisticus* (8 vols., Lyon/París, 1663-1667) y el *Cursus Philosophicus thomisticus* (9 vols., Roma, 1637-38). Muchos grandes autores de la neoescolástica primitiva se refieren a estos dos cursos de Poinsot (por ejemplo, N. Dal Prado, M. Penido, A. Lépicier, V. Cathrein, J. Gredt, F. Maquart, E. Hugon, A. Gardeil, R. Garrigou-Lagrange, J. Maritain, Ch. Journet y J.-M. Ramírez).

Es una singular coincidencia que en el mismo momento en que Descartes abría el camino a la primacía del pensamiento (*Cogito*) sobre la realidad (*ergo sum*), Juan de Santo Tomás (*Cursus Philosophicus*, IV, 10, 4) vuelva a proponer la teoría aristotélico-tomista de la conformidad y adaptación del pensamiento a la realidad ("*adaequatio rei et intellectus*"), reafirma que el objeto del intelecto es la "quiddidad inteligible de la cosa sensible", que "*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*" y por lo tanto el conocimiento sensible es el primer camino que abre las puertas a la verdad racional conocida por el intelecto por abstracción lógica de las imágenes sensibles (*Cursus Philosophicus*, *Logica*, II, 23, 3). La metafísica, por tanto, es la cumbre de todo el conocimiento humano (*Ibid*., *Lógica*, II, 26, 2).

Sólo la mística supera a la metafísica racional (*De Donis Spiritus Sancti*, IV, nº 13-14) y perfecciona la ascesis según la doctrina de las tres vías de la vida espiritual de Santo Tomás de Aquino: la primera vía *purgativa* y la segunda vía *iluminativa*, propias del ascetismo, son recorridas por *principiantes* y por los *avanzados*; la tercera vía *unitiva*, propia de la mística, es recorrida por los *perfectos* ([621]).

La teología, nacida con la Patrística, tiene su primer hito con San Agustín. La Escolástica lleva a la teología a la cumbre de la aguda y serena especulación con Santo Tomás de Aquino. Frente al Humanismo y el Luteranismo, nació la Segunda Escolástica, y frente al Idealismo moderno, la Neoescolástiaca, que reconocía plenamente la originalidad y perfección absoluta de la metafísica tomista incluso más allá de la aristotélica. Esta es la actualidad y la potencia irrefrenable de la síntesis tomista.

LA TERCERA ESCOLÁSTICA (siglo XVIII)

La *Tercera Escolástica*, aunque no tenía la agudeza especulativa, la fuerza de la Primera y la vis [fuerza – ndt] polémica de la Segunda Escolástica (que con los Doctores de Salamanca y el Colegio Romano había alcanzado altísimas cumbres especulativas), reafirmó los grandes principios de la metafísica del ser a la luz del Concilio de Trento y sistematizó la vasta especulación filosófico-teológica de los siglos XIII y XVII, que se dispersó en varios comentarios específicos sobre cuestiones particulares, en relativamente pocos volúmenes, que enmarcan y resumen toda la teología dogmática y la teología moral según el espíritu de Santo Tomás ([622]).

---

[621] *S. Th.*, II-II., q. 24, a. 9.

[622] Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, Brescia, Queriniana, 19952, págs. 33-37.

Por otra parte, para la filosofía, y especialmente para la metafísica tomista y la teología ascética y mística ([623]), hay que esperar al *primer* y sobre todo al *segundo Neotomismo* o a la *primera* y *segunda Neoescolástica* del siglo XX, con sus estudios específicos de alto nivel y sus Manuales tan útiles como despreciados hoy.

La Tercera Escolástica es más rica en teólogos que en filósofos, mientras que el Neotomismo o la Neoescolástica, en gestación ya en 1850 —*primera Neoescolástica*— y nacida oficialmente con la Encíclica *Aeterni Patris* de León XIII en 1879 y desarrollada —segunda Neoescolástica- a lo largo del siglo XX hasta hoy, es rica en filósofos y teólogos altamente cualificados. convencidos de que podían responder a las exigencias de Descartes, Kant y Hegel a la luz de la filosofía tomista.

La Tercera Escolástica comenzó en el siglo XVIII principalmente como una reacción al racionalismo de la Ilustración. Su representante más ilustre es el padre dominico belga Charles René Billuart (1685-1757). Nació en Revin, a orillas del Mosa, en las Ardenas. Es el más profundo estudioso del tomismo de todo el siglo XVIII. Es famoso su Comentario a la Summa Theologica de Tomás de Aquino en 19 volúmenes (Lieja, 1746-1751), titulado *Summa S. Thomae hodiernis Academiarum moribus accomodata*, que

---

[623] La *Espiritualidad o Teología ascética y mística* es una disciplina que se sistematizó de forma independiente en los diversos Manuales sólo en el siglo XX. Con el padre Reginaldo Garrigou-Lagrange († 15 de febrero de 1964), que resumió la espiritualidad católica en 2 y 3 volúmenes (*Contemplazione cristiana e perfezione*, 2 vols., 1923, París, tr. it., Turín, Marietti, 1933; ID., *Le tre età della vita interiore*, 3 vols., París, 1938-39, tr. it., Turín, LICE, 1949), alcanzó su apogeo. Cf. también A. TANQUEREY, *Le tre età della vita interiore*, 1924, tr. it, 1928, Roma/París, Desclée; A. ROYO MARIN († 2005), tr. it., *Teologia della perfezione cristiana*, Roma, Paoline, 1961, con varias reimpresiones anastáticas.

fue resumido por el propio Billuart en sólo 6 volúmenes: *Summa Summae Sancti Thomae* (Gante, 1754, Mondovì, V ed., 1903). Uno de sus hermanos publicó póstumamente (justo un año después de su muerte) otra de sus obras, el *Supplementum Cursus theologiae* (Lieja, 1759). Billuart actualiza al Aquinate para refutar el error de los protestantes y jansenistas. Su obra sigue siendo válida hoy en día, especialmente en lo que se refiere a la teología moral (cf. P. MANDONNET, en D. Th. C., vol. II, coll. 890-892, entrada *Billuart*; L. Flynn, *Billuart and his Summa*, Londres, 1938).

EL NEOTOMISMO O LA NEOESCOLÁSTICA (desde 1850 hasta la actualidad)

Hacia mediados del siglo XIX —con la Neoescolástica o el Neotomismo— en Roma, en la *Civiltà Cattolica* y en la Universidad Gregoriana (así como en Piacenza en el Colegio Alberoni y en Nápoles en el Colegio de la Compañía de Jesús, que entonces se distinguió en el renacimiento del tomismo quizás más que la Orden de los Frailes Predicadores), comenzó un gran retorno al Tomismo en la lucha contra la modernidad, Liberalismo e idealismo ([624]).

Especialmente la segunda Neoescolástica tuvo el gran mérito de poner de relieve poco a poco la originalidad y sublimidad de la metafísica tomista, que no es un puro comentario de Aristóteles, sino que la supera, la eleva y la “transfigura” de la usiología a la filosofía del ser como acto último de toda sustancia, forma y esencia.

---

[624] Cfr. C. FABRO, *Storia della filosofia*, Roma, 1954, págs. 857-858.

Además, ya el *primer Neotomismo* había cerrado la puerta a los errores de la modernidad idealista, había diferenciado la razón y la fe, la filosofía y la teología, había combatido el fideísmo tradicionalista francés y el racionalismo idealista alemán ([625]).

I- El primer Neotomismo (1850-1900)

Ya a principios del siglo XIX, la antorcha de la *primera Neoescolástica* se había reavivado lentamente después del letargo del siglo XVIII (excluyendo a Billuart), especialmente en Piacenza, en el Colegio Alberoni, por la obra del canónigo Vincenzo Buzzetti († 1824) con sus *Institutiones sanae philosophiae iuxta divi Thomae atque Aristotelis inconcussa dogmata* (2 vols., Piacenza, 1940-41, editado póstumamente por Amato Masnovo) ([626]) y sus discípulos más brillantes, entre los que destaca Serafino Sordi († 1865[627]), en cuya escuela el card. jesuita. Giuseppe Pecci (hermano de Joaquín, el futuro León XIII) y el padre jesuita Luigi Taparelli D'Azeglio († 1862) con el *Saggio teoretico sopra il Diritto naturale* [Ensayo teórico sobre el derecho natural – ndt] (5 vols., Palermo, 1840-43). En Nápoles, el padre Matteo Liberatore († 1892) y Gaetano Sanseverino († 1865) se formaron en el Colegio de los Jesuitas con la ponderada y genial *Philosophia christiana antiqua et nova comparata* (5 vols., Nápoles, 1862-67). Luego, en 1850, la

---

[625] Cfr. M. H. SCHMIDINGER, *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, Roma, 1994, II vol., págs. 63- 175.

[626] G. F. ROSSI, *La Filosofia nel Collegio Alberoni e il Neotomismo*, Piacenza, 1959, p. X; A. PIOLANTI, *Pio IX e la rinascita del Tomismo*, Città del Vaticano, 1983; P. DEZZA, *Alle origini del Neotomismo*, Milán, 1940.

[627] *Lettere intorno al Nuovo saggio sull'origine delle idee dell'abate Antonio Rosmini*, 1843; *I primi elementi del sistema di Vincenzo Gioberti*, 1849; *Ontologia*, 1945 postumo; *Manuale di Logica classica*, 1967.

sede de *La Civiltà Cattolica*, fundada en 1849, se trasladó de Nápoles a Roma y allí, gracias también a la Universidad Gregoriana, resplandecieron los grandes maestros del Neotomismo: el padre Giovanni Cornoldi († 1892), autor de *Il Rosminianesimo sintesi dell'ontologismo e del pantheísmo* (Roma, 1881); *La Filosofia scolastica speculativa di S. Tommaso d'Aquino* (Bolonia, 1881), Taparelli D'Azeglio y Liberatore, en cuya escuela se formó Giovanni Perrone († 1876), autor de *L'Ermesianismo* (3 vols., Roma, 1838-39) contra el racionalismo de Hermes y Günther; Giovanni Battista Franzelin († 1886) *De divina Traditione et Scriptura*, 1870; *De Ecclesia Christi*, 1887 y el dominico Tommaso Zigliara († 1893) con la clásica *Summa philosophica in usum scholarum* (3 vols., 1891), natural de Córcega y estudiante de teología en Roma y Perugia ([628]).

También se formaron en la Gregoriana las dos estrellas de la filosofía y la teología tomistas: los padres jesuitas Guido Mattiussi († 1925) *Fisica razionale* (2 vols., Milán, 1869-1901); *Il veleno kantiano* (Monza, 1907); *Commento alle XXIV Tesi del tomismo* (Roma, 1917) y Card. Louis Billot († 1931) *De Verbo incarnato*, 1892; *De Deo uno et trino*, 1895; *De Ecclesia Christi*, 1898-1910; *De gratia Christi*, 1912; *La Parusia*, 1920 ([629]).

---

[628] Cfr. A. MASNOVO, *Il Neotomismo in Italia*, Milán, 1923; M. GRABMANN, *Storia della Teologia cattolica*, tr. it., Milán, 1937.

[629] Cfr. P. PARENTE, Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano, 1949, II vol., col. 1637-38, entrada *Billot Louis*.

II - El segundo Neotomismo (1900-2000)

Reginaldo Garrigou-Lagrange

Entre los grandes filósofos y teólogos neotomistas destaca el padre dominico Reginaldo Garrigou-Lagrange (1877-1964). Sus obras más famosas son: El sentido común. *La filosofía del ser y las formulas dogmáticas*, París, 1909; *Dios su existencia y su naturaleza*, 2 vols., París, 1914; *De Revelatione*, 2 vols., Roma/París, 1918; *Perfección cristiana y contemplación*, 2 vols., París, 1923; *El Salvador y su amor por nosotros*, París, 1933; *La predestinación de los santos y la gracia*, París, 1935; *Las tres etapas de la vida interior*, 3 vols, París, 1938/39; *De Deo uno*, Turín/Roma, 1938; La Madre del Salvatore e la nostra vita interiore, París, 1941; De Eucharistia, Turín/Roma, 1942; De Deo trino et creatore, Turín/Roma, 1943; De Christo salvatore, Turín/Roma, 1945; De gratia, Turín/Roma, 1946; *La Síntesis tomista*, París, 1946; *De virtutibus theoligicis*, Turín/Roma, 1949; La vida eterna y la profundidad del alma, Turín/Roma, 1950).

Etienne Gilson

El profesor Etienne Gilson (1884-1979) dio un impulso considerable al estudio de toda la historia de la filosofía y la teología medievales (*La filosofía de Buenaventura*, 1924; *Introducción al estudio de san Agustín*, 1929; *La teología mística de san Bernardo*, 1934; *El espíritu de la filosofía medieval*, 1932; *El realismo tomista*, 1939; *La filosofía de la Edad Media*, 1944 ([630]); Juan Duns Escoto, 1952) y (después del padre Cornelio Fabro)

---

[630] También es excelente la *Historia de la filosofía medieval*, 3 vols., Lovaina, 1900 de Maurice de Wulf (1897-1947) y la *Introducción al estudio de la Filosofía medieval*, Lovaina, 1974 de FERNAND VAN STEENBERGEN (1904- 1993).

profundizó en el tema de la originalidad de santo Tomás, cuestión que no había sido abordada por el gran P. Garrigou-Lagrange ([631]), que trató muy profunda y fielmente tanto la doctrina filosófica como la teológica del Aquinate, pero que en filosofía sólo lo vio como un fiel y agudo comentarista de Aristóteles, corregido en algunos puntos en desacuerdo con la Revelación divina (cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, Brescia, Queriniana, 1952, págs. 15-29, 41-68, 399-448, 501-514, 541-554). La obra más famosa de Gilson es sobre todo la 4ª edición de *Il Tomismo* (París, Vrin, 1ª ed., 1919) publicada en 1941. De hecho, no fue hasta 1941 cuando Gilson llegó al descubrimiento de la originalidad de la metafísica tomista del ser como acto último, y al año siguiente profundizó en la cuestión con *L'essere e l'essenza* (París, Vrin, 1948). Además, Gilson refutó (*El realismo metódico*, 1936; *El realismo tomista y la crítica del conocimiento*, 1939) la tendencia de card. Desiderius Mercier (*Los orígenes de la psicología contemporánea*, 1897) de combinar Santo Tomás con un cierto criticismo kantiano del conocimiento, dando lugar al "Tomismo trascendental" junto con el P. Joseph Maréschal (*El tomismo y la filosofía crítica*, 1926).

Jacques Maritain

Jacques Maritain (1882-1973), tras adherirse de joven a la filosofía de Bergson, rompió con ella y la refutó (*La filosofía bergsoniana. Estudios críticos*, 1914). Se acercó a Santo Tomás (*Arte y escolástica*, 1920; *Elementos de filosofía*, 2 vols., 1921-23; *Antimodernismo*, 1922; *Santo Tomás de*

[631] Así como a los grandes y brillantes Comentaristas de la Suma del Angélico de la Segunda Escolástica (Giovanni Capreolus † 1444, Tommaso de Vio llamado Cayetano † 1533 y Francesco de Silvestris llamado el Ferrarensis † 1528), sin querer quitarles nada de su valor como comentaristas teológicos del Aquinate.

Aquino, 1923; *Tres reformadores: Lutero, Descartes y Rousseau*, 1925; *Primacía de lo espiritual*, 1926; *Distinguir para unir. Los grados del saber*, 1932; *Sobre la filosofía cristiana*, 1933), pero después de 1936 cayó en el modernismo o progresismo, por así decirlo (*Humanismo integral*, 1936; *Cristianismo y democracia*, 1945). Las obras en las que esbozó la doctrina de la originalidad de la metafísica tomista con respecto a Aristóteles son *Sette lezioni sull'essere*, 1934 y *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, 1947, en las que manifiesta una cierta vaguedad con respecto tanto a Gilson como, sobre todo, a Cornelio Fabro.

Francesco Olgiati

Monseñor Francesco Olgiati (1886-1962), cofundador de la Università Cattolica del Sacro Cuore de Milán con el padre Agostino Gemelli, escribió excelentes monografías críticas de filósofos modernos, que demuestran el excepcional conocimiento que Olgiati tenía de sus obras y su agudo espíritu crítico en la refutación de las mismas (*La filosofía de Henry Bergson*, 1914; *Carlos Marx*, 1918; *El idealismo de George Berkeley*, 1926; *El significado histórico de Leibniz*, 1929; *Descartes*, 1934; *El panlogismo hegeliano*, 1946). También profundizó en el estudio del Tomismo (*El alma de Santo Tomás de Aquino*, 1923; *El concepto de legalismo en Santo Tomás de Aquino*, 1943) y expuso el corazón de la filosofía clásica greco-romana (*Los fundamentos de la metafísica clásica*, 1950).

Sofia Vanni-Rovighi

Sofia Vanni-Rovighi (1908-1990) fue una excelente estudiosa de la filosofía medieval (*S. Anselmo e la filosofia dell'XI secolo*, 1949; *Introducción a Santo Tomás de Aquino*, 1973; *Studi di filosofia medievale*,

2 vols. 1978), tomista (*Elementos de filosofía*, 3 vols., 1941-50; *Gnoseología*, 1963) y la crítica de la filosofía de la modernidad (*La filosofía de Husserl*, 1939; *Introducción al estudio de Kant*, 1945; *Heidegger*, 1945; *Introducción a la fenomenología del espíritu de Hegel*, 1973; *Historia de la Filosofía Contemporánea*, 2 vols., 1980)

Cornelio Fabro

El padre Cornelio Fabro de la Orden de los Estigmas (1911-1995) es el más grande filósofo neotomista del siglo en términos de perspicacia especulativa. Fabro fue el primero en destacar (en 1939 con *La noción metafísica de la participación según Santo Tomás*, pág. 190 y sigs., seguido en 1941 por Etienne Gilson con la cuarta edición de *El tomismo*) la originalidad y superioridad de la metafísica de Santo Tomás sobre la de Aristóteles y, al igual que Platón, tuvo una influencia importante en la metafísica de la participación del Angélico. Sus obras fundamentales en las que disecciona estos temas son: *La noción metafísica de la participación según Santo Tomás*, 1939; *Participación y causalidad*, 1961 que son el hilo conductor de toda su vasta producción científica. Otras obras son: *Del ser al existir*, 1957; *Introducción al ateísmo moderno*, 2 vols., 1964 (contiene una extensa refutación del inmanentismo moderno y contemporáneo); *El hombre y el riesgo de Dios*, 1967; *El giro antropológico de Karl Rahner*, 1974; *La aventura de la teología progresista*, 1974 (que le costó la marginación de los modernistas); *Introducción a Santo Tomás*, 1983; *El enigma de Rosmini*, 1988 (que le costó muchas críticas de los círculos de intelectuales católicos “progresistas”/conservadores). Excelente es u libro *Gemma Galgani*. *Testigo de lo sobrenatural* (Roma, Editrice CIPI, 1989) uno de los mejores escritos recientes sobre santa Gema junto con el del padre Enrico Zoffoli, *La povera Gemma* (Roma, II ed., 1957).

Thomas Tyn

Thomas Tyn (1950-1990), padre dominico eslovaco que murió a los cuarenta años en Bolonia, es el autor de la monumental *Metafísica de la sustancia. Participación y analogía entis*, 1991 ([632]). Trata, con perspicacia, el concepto de ser como el último acto perfeccionador de la sustancia aristotélica, refuta la filosofía moderna desde Descartes hasta el hegelianismo y defiende el concepto de analogía interpretado por el Gaetano principalmente como una analogía de proporcionalidad adecuada y no de atribución ([633]).

---

[632] II ed., Verona, Fede & Cultura, 2010.

[633] Cfr. B. MONDIN, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti,* Bolonia, ESD, 2002. También son excelentes los estudios teológicos/dogmáticos e histórico/filosóficos de dos famosos tomistas italianos: MONS. ANTONIO PIOLANTI († 2001) *Il Tomismo come filosofia cristiana nel pensiero di leone XIII* (Roma, 1983) y Cardenal PIETRO PARENTE († 1996) *Terapia tomistica per i mali odierni* (Roma, 1979). Véase también B. GHERARDINI., *Pietro Parente. Un tomista per i nostri tempi,* en *Doctor Communis*, 1989, n. 42, págs. 3-14.

Capítulo 21º

APÉNDICE

ACTUALIDAD DEL NEOTOMISMO EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA

“DEBERES DEL ESTADO CATÓLICO PARA CON LA IGLESIA”

Según el cardenal Alfredo Ottaviani

Premisa

Nunca se me habría ocurrido publicar la conferencia que pronuncié el 2 de marzo de 1953 en el Aula Magna del Pontificio Ateneo Lateranense, si no me hubiera impulsado a hacerlo el gran número de peticiones que recibí de publicistas y miembros del personal docente de varios institutos de altos estudios, que insistían en la conveniencia de difundir lo que dije en ese solemne encuentro ([634]).

> “*Hace demasiado tiempo* —*me escribía un distinguido religioso*— *que el derecho público de la Iglesia no conoce más que las*

[634] Transcribimos el texto de la conferencia del folleto publicado en 1953 por la librería de la Pontificia Universidad Lateranense y agotado hace mucho tiempo.

salas reservadas de los institutos eclesiásticos, mientras que es urgente difundirlo entre todas las clases sociales, especialmente entre las más elevadas.

"La prensa guarda silencio por principios, dirigida como está por hombres que tienen el culto a la libertad mucho más que el de la verdad [...]. El desconcierto general al que asistimos, las perplejidades de los estadistas y los enormes errores que se cometen en las reuniones híbridas entre Estados y Partidos exigen que el problema capital entre el Estado y la Iglesia se plantee, apertis verbis, que se discuta ampliamente y con la mayor claridad, y, sobre todo, sin miedo. La valentía cristiana es una virtud cardinal que se llama fortaleza".

Todas estas vivas insistencias me han convencido de que hoy, más que en ningún otro momento, es necesario que cada sacerdote y cada laico que colabora en el apostolado del clero imite, en la medida de lo posible, el ejemplo del Divino Maestro, que decía de sí mismo: "*Ad hoc veni in mundum ut testimonium perhibeam veritat*i" ([635]).

Alguien, tal vez, se dará cuenta de que no he mencionado los nombres de los autores, incluso a veces citando textualmente algunas de sus declaraciones. Me he abstenido de ello por dos razones: en primer lugar, porque poco importa saber que ciertas ideas son sostenidas por uno u otro escritor, cuando están tan extendidas que ya no pueden considerarse como pertenecientes a ningún individuo; además, quería seguir la norma de San Agustín, que nos enseña a luchar no contra el que yerra, sino contra el error. Y al hacerlo, también me adherí al programa y al ejemplo del augusto Pontífice,

---

[635] "Yo he venido al mundo para dar testimonio de la verdad" (*Juan*, 18, 37).

gloriosamente reinante, que tomó como lema de su pontificado: "Veritatem facientes in caritate" [Haciendo la verdad en la caridad – ndt] ([636]).

Roma, 25 de marzo de 1953

Alfredo Card. Ottaviani

*

No es de extrañar que los enemigos de la Iglesia se hayan opuesto en todo momento a su misión, negándole algunas —o incluso todas— sus prerrogativas y poderes divinos.

El ímpetu del asalto, con sus falaces pretextos, ya había estallado contra el divino Fundador de esta institución bimilenaria y todavía joven: contra él se gritaba —como se sigue gritando— "*Nolumus hunc regnare super nos!*" ([637]).

Y con la paciencia y la serenidad que brotan de la certeza de sus destinos proféticos, y de la certeza de su misión divina, la Iglesia canta a lo largo de los siglos: "*Non eripit mortalia qui regna dat caelestia*" ([638]).

Al contrario, el asombro surge en nosotros, y crece hasta el asombro, y se derrama en tristeza, cuando el intento de arrebatar las armas espirituales de la justicia y de la verdad de las manos de esta Madre benéfica que es la Iglesia es llevado a cabo precisamente por los hijos: y también por aquellos hijos que, estando en Estados interconfesionales, viviendo en continuo contacto con sus hermanos disidentes, deben sentir más que nadie el deber de

---

[636] "Seguir la verdad con amor" (Efesios, 4, 15): divisa del Papa Pío XII.
[637] "No queremos que este hombre reine sobre nosotros" (*Lc*., 19, 14).
[638] "No usurpa reinos mortales quien los da celestiales" (Oficio de la Epifanía).

gratitud hacia esta Madre que siempre ha utilizado sus derechos para defender, proteger, salvaguardar a sus fieles.

¿Iglesia carismática e Iglesia de la Ley?

Hoy en día, sólo un orden *neumático* es admitido por la Iglesia, y por lo tanto se afirma el principio de que la naturaleza de la ley de la Iglesia está en contradicción con la naturaleza de la Iglesia misma.

Según ellos, el elemento sacramental original se está debilitando cada vez más, para dejar espacio al elemento de jurisdicción, que ahora es el poder y la fuerza de la Iglesia; prevaleció la idea, como afirma el jurista protestante Sohm, de que la Iglesia de Dios está constituida como el Estado.

Pero el canon 108 § 3, donde habla de la existencia en la Iglesia de la potestad del orden y de la potestad de la jurisdicción, se refiere a la ley divina. Y que esta referencia es legítima lo demuestran los textos evangélicos, las afirmaciones de los Hechos de los Apóstoles, las citas de sus Cartas, frecuentemente aducidas por autores de derecho público eclesiástico, para probar el origen divino de los poderes y derechos enunciados de la Iglesia.

En la encíclica *Mystici Corporis*, el augusto Pontífice, felizmente reinante, se expresaba en los siguientes términos: “[...] intentémoslo de nevo [...] *el error fatal de quien sueña con una Iglesia ideal, una cierta sociedad alimentada y formada por la caridad a la que (no sin desprecio) oponen la otra que llaman jurídica. Pero ellos sugieren erróneamente tal distinción: porque no perciben que el divino Redentor quiso que la clase fundada por Él fuera también una sociedad perfecta en su género y dotada de todos los elementos jurídicos y sociales, para perpetuar en la tierra la saludable obra*

de la redención; y por eso quiso que el Espíritu Santo la enriqueciera con dones y gracias celestiales” ([639]).

Por lo tanto, la Iglesia no quiere ser un Estado; pero su divino Fundador la ha constituido en una *sociedad perfecta*, con todas las facultades inherentes a esta condición jurídica, para cumplir su misión en todos los Estados sin conflicto entre las dos sociedades, de las cuales Él es de diferentes maneras autor y sostenedor.

Adhesión al Magisterio ordinario

Y aquí surge el problema de la coexistencia de la Iglesia con el Estado laico. Hay católicos que, sobre este tema, están difundiendo ideas que no son del todo correctas.

A muchos de estos católicos no se les puede negar ni su amor a la Iglesia ni la recta intención de encontrar un modo de adaptarse a las circunstancias de los tiempos. Pero no es menos cierto que su posición refleja la del *delicatus miles* [soldado delicado – ndt] que quiere vencer sin luchar, o la del ingenuo que acepta una mano extendida insidiosa, sin darse cuenta de que esa mano lo llevará a cruzar el Rubicón hacia el error y la injusticia.

La primera falta de estas personas es precisamente la de no aceptar el *arma veritatis* y las enseñanzas que los Romanos Pontífices en este último siglo, en particular el Papa reinante Pío XII, con encíclicas, alocuciones y enseñanzas de todo tipo, han impartido a los católicos a este respecto.

Afirman, para justificarse, que en el conjunto de la enseñanza impartida en la Iglesia es necesario distinguir una parte permanente y una parte

---

[639] Pío XII, Encíclica *Mystici corporis*, de 29-6-1943, en AAS, vol. XXXV, página 224. Subrayado del autor.

transitoria, esta última debida a la influencia de condiciones temporales particulares.

Desgraciadamente, sin embargo, también lo extienden a los principios afirmados en los documentos papales, principios sobre los que la enseñanza de los Papas se ha mantenido constante, ya que forman parte del patrimonio de la doctrina católica.

A este respecto, la teoría del péndulo, introducida por algunos autores al evaluar el alcance de las encíclicas en las diversas épocas, no puede aplicarse.

"*La Iglesia —se ha escrito— marca la historia del mundo como un péndulo que, cuidando de conservar la medida, mantiene su movimiento invirtiéndolo cuando cree haber alcanzado su máxima amplitud [...]. Desde este punto de vista, habría que hacer toda una historia de encíclicas; así, en materia de estudios bíblicos, el Divino Afflante Spiritu sigue al Spiritus Paraclitus y al Providentissimus. En materia de las teologías de lo político, la Summi Pontificatus, la Non abbiamo bisogno, la Ubi arcano seguono la Immortale Dei*" ([640]).

Ahora bien, si esto se entendiera en el sentido de que los principios generales y fundamentales del derecho público eclesiástico, solemnemente afirmados en la *Immortale Dei*, reflejan sólo momentos históricos del pasado, mientras que entonces el péndulo de las enseñanzas encíclicas de Pío XI y Pío XII hubiera pasado en su "*inversión*", a diferentes posiciones, la cosa se consideraría completamente errónea, No sólo porque no corresponden al contenido de las encíclicas mismas, sino también porque son inadmisibles en teoría.

---

[640] La Encíclica "*Humani generis*" *en Temoignage chretien*, 1-9-1950, pág. 2.

El Pontífice reinante en la *Humani Generis* nos enseña cómo debemos aceptar el Magisterio Ordinario de la Iglesia en las Encíclicas: "*Tampoco se debe sostener que las enseñanzas de las Encíclicas no requieren nuestro asentimiento por sí mismas, so pretexto de que los Pontífices no ejercen la potestad de su Magisterio Supremo. De hecho, estas enseñanzas provienen del Magisterio Ordinario, del que también se aplican las palabras: 'El que os escucha a vosotros, a mí me oye' (Lc, 10, 16); y en su mayor parte, lo que se propone e inculca en las Encíclicas es ya, por otras razones, patrimonio de la doctrina católica*" ([641]),

Temiendo ser acusados de querer volver a la Edad Media, algunos de nuestros escritores no tienen ganas de mantener las posiciones doctrinales que se han afirmado constantemente en las encíclicas como pertenecientes a la vida y al derecho de la Iglesia de todos los tiempos. Esta es la advertencia de León XIII, quien, recomendando la concordia y la unidad en la lucha contra el error, añade: "[...] *y por este lado debemos estar muy en guardia para no dejarnos llevar a ser cómplices del error, o para oponerle una resistencia más débil, que la verdad comporta*" ([642]).

Deberes del Estado Católico

Habiendo tocado esta cuestión preliminar del asentimiento obediente a las enseñanzas de la Iglesia, incluso en su Magisterio ordinario, llegamos a una cuestión práctica que, en términos habituales, podríamos llamar "candente": la de un Estado católico y sus consecuencias frente a los cultos no católicos.

---

[641] Pio XII, Encíclica *Humani generis*, del 12-8-1950, in AAS, vol. XLIII, pág. 568.

[642] Leone XIII, Encíclica *Immortale Dei*, del 1-11-1885, en *Acta Leonis XIII*, vol. V, pág. 148. Subrayado del autor.

Es bien sabido que, en algunos países, con poblaciones mayoritariamente católicas, la religión católica es proclamada religión del Estado en sus respectivas Constituciones. Citaré el caso más típico, el de España, a modo de ejemplo.

En el *Fuero de los Españoles*, la carta fundamental de los derechos y deberes del ciudadano español, el artículo 6 establece lo siguiente:

> *"La profesión y el ejercicio de la religión católica, que es la del Estado español, gozarán de protección oficial.*
>
> *"Nadie será molestado por sus creencias religiosas o en el ejercicio privado de su culto.*
>
> *"No se permitirán otras ceremonias o manifestaciones externas que no sean las de la religión del Estado"*.

Esto ha suscitado las protestas de muchos no católicos y no creyentes; pero lo que es más lamentable, es considerado anacrónico incluso por algunos católicos, que piensan que la Iglesia puede coexistir pacíficamente, y en plena posesión de sus derechos, en el Estado laico, aunque esté compuesto por católicos.

La polémica, ocurrida recientemente en un país de ultramar, entre dos autores de tendencias opuestas, en la que el sostenedor de la tesis antes mencionada afirma:

1. el Estado, propiamente dicho, no puede realizar un acto de religión (el Estado es un simple símbolo o un conjunto de instituciones);

2. “*El paso inmediato del orden de la verdad ética y teológica al orden del derecho constitucional es, en principio, dialécticamente inadmisible*” ([643]). Es decir, la obligación del Estado de adorar a Dios nunca pudo entrar en la esfera constitucional;

3. Por último, incluso para un Estado compuesto por católicos no existe la obligación de profesar la religión católica; en cuanto a la obligación de protegerla, ésta sólo se hace operativa en determinadas circunstancias, y precisamente cuando la libertad de la Iglesia no puede garantizarse de otro modo.

Por lo tanto, se ataca la enseñanza presentada en los manuales de derecho público eclesiástico, sin tener en cuenta que esta enseñanza se basa, en su mayor parte, en la doctrina presentada en los documentos pontificios.

Ahora bien, si hay una verdad cierta e indiscutible entre los principios generales del derecho público eclesiástico, es la de los gobernantes de un Estado compuesto casi en su totalidad por católicos y, por consiguiente y consecuentemente, gobernado por católicos, para informar la legislación en un sentido católico. Lo cual tiene tres consecuencias inmediatas:

1. La profesión social, y no sólo privada, de la religión del pueblo;

2. la inspiración cristiana de la legislación;

3. La defensa del patrimonio religioso del pueblo, contra todo asalto de quienes quisieran arrebatarle el tesoro de su fe y de su paz religiosa.

---

[643] Texto del P. John Courteney Murray S.J., cit. por el P. Sotillo L. R., S. J., *Compendium Juris Publici Ecclesiastici*, 2ª Ed., Sal Terrae, Santander 1951, nº 206 ter, pág. 191.

Dije en primer lugar que el Estado tiene el deber de profesar su religión también socialmente.

Los hombres que están socialmente unidos no están menos sometidos a Dios de lo que están como individuos, y la sociedad civil, no menos que los individuos, está en deuda con Dios, "*por quien reconoce el ser, la conservación y toda esa inmensa acumulación de bienes que tiene en su seno*" ([644]).

Por lo tanto, así como a ningún individuo le es lícito descuidar sus deberes para con Dios y para con la religión, con la que Dios quiere ser honrado, así también "*los Estados no pueden, sin impiedad, comportarse como si Dios no existiera, ni transmitir la religión a sí mismos como una cosa extraña y sin importancia*" ([645]).

Pío XII refuerza la enseñanza, condenando "*el error contenido en aquellas concepciones que no vacilan en liberar a la autoridad civil de toda dependencia del ente supremo, causa primera del hombre y de la sociedad, y de todo vínculo de ley trascendente, que deriva de Dios como de la fuente primera, y le concede una facultad de acción ilimitada, abandonada a la ola cambiante de la arbitrariedad o a los dictados de las necesidades históricas contingentes y de los intereses relativos solamente*" ([646]).

Y continuando, el augusto Pontífice pone de relieve las desastrosas consecuencias para la libertad y los derechos humanos que se derivan de este error: "*Habiendo negado así la autoridad de Dios y el imperio de su ley, el poder civil, como consecuencia ineluctable, tiende a atribuirse a sí*

---

[644] Leone XIII, Enciclica *Immortale Dei*, cit., pág. 122.
[645] Ibid., pág. 123.
[646] Pio XII, Encíclica *Summi Pontificatus*, del 20-10-1939, en AAS, vol. XXXI, pág. 446.

mismo esa autonomía absoluta, que pertenece sólo al Hacedor supremo, y a sustituir al Omnipotente, elevando el Estado o la comunidad al fin último de la vida, al criterio supremo del orden moral y jurídico" ([647]).

He dicho, en segundo lugar, que es deber de los gobernantes *basar su actividad social y su legislación en los principios morales de la religión*.

Es una consecuencia de la deuda de religiosidad y sumisión debida a Dios no sólo individualmente sino también socialmente, y esto con la ventaja segura del verdadero bienestar del pueblo.

Contra el agnosticismo moral y religioso del Estado y de sus leyes, Pío XII reafirmó el concepto de Estado cristiano en su augusta carta del 19 de octubre de 1945 para la XIX Semana Social de los Católicos Italianos, en la que se debía estudiar el problema de la nueva constitución.

"*Reflexionando bien sobre las consecuencias deletéreas que una constitución que, abandonando la 'piedra angular' de la concepción cristiana de la vida,* ***pretendiera fundarse sobre el agnosticismo moral y religioso****, llevaría al seno de la sociedad y de su accidentada historia, todo católico comprenderá fácilmente como ahora la cuestión que, con preferencia a cualquier otra, debe atraer su atención y estimular su actividad, consiste en asegurar a las generaciones presentes y futuras el bien de una ley fundamental del Estado, que no se oponga a los sanos principios religiosos y morales, sino que se inspire vigorosamente en ellos, proclame y persiga sabiamente sus nobles fines* ([648]).

---

[647] *Ibidem.*

[648] *Ídem, Carta para la XIX Semana Social de los Católicos Italianos*, de 19-10-1945, en AAS, vol. XXXVII, pág. 274. Subrayado del autor.

A este respecto, el Sumo Pontífice no dejó de rendir homenaje *"a la alabanza debida a la sabiduría de los gobernantes que siempre han promovido o querido y han sabido honrar, en beneficio del pueblo, los valores de la civilización cristiana, en las relaciones felices entre la Iglesia y el Estado, en la tutela de la santidad del matrimonio, en la educación religiosa de la juventud*" ([649]).

En tercer lugar, dije que era el deber de los gobernantes de un Estado católico *defender desde cualquier grieta la unidad religiosa de un pueblo que se siente unánimemente en posesión segura de la verdad religiosa*. Sobre este punto son numerosos los documentos en los que el Santo Padre afirma los principios enunciados por sus predecesores, especialmente por León XIII.

Al condenar el indiferentismo religioso del Estado, León XIII, mientras que la Encíclica *Immortale Dei* apela al derecho divino, en la Encíclica *Libertas* apela también a los principios de justicia y razón. En la *Inmortal Dei* subraya cómo los gobernantes no pueden "*adoptar indiferentemente una de las muchas [religiones]*" ([650]), porque, explica él, están obligados, en el culto divino, a seguir las leyes y los modos por los que Dios mismo ha mandado ser adorado, "*de la manera que él mismo demostró que quería serlo*" [[651]]. Y en la Encíclica *Libertas* insiste, apelando a la justicia y a la razón: "*Tanto la razón como la justicia condenan al Estado ateo o, lo que*

---

[649] *Idem*, Radiomensaje al mundo entero, del 24-12-1941, en AAS, vol. XXXIV, pág. 13.
[650] LEÓN XIII, Enciclica *Immortale Dei*, cit., pág. 123.
[651] *Ibidem*.

es lo mismo, que sea indiferente a los diversos cultos y a cada uno de ellos les dé los mismos derechos” ([652]).

El Papa apela a la justicia y a la razón, porque no es justo atribuir los mismos derechos al bien y al mal, a la verdad y al error. Y la razón se rebela contra el pensamiento de que, para adherirse a las demandas de una pequeña minoría, se dañen los derechos, la fe y la conciencia de casi todo el pueblo y se traicione a este pueblo, permitiendo que los que socavan su fe provoquen la división en su seno con todas las consecuencias de la lucha religiosa.

Firmeza de principios

Estos principios son sólidos e inmóviles: eran válidos en la época de Inocencio III, de Bonifacio VIII, eran válidos en la época de León XIII y Pío XII, que los reafirmaron en más de uno de sus documentos. Por eso, también llamó a los gobernantes a cumplir sus deberes con severa firmeza, apelando a la advertencia del Espíritu Santo, una advertencia que no conoce límites temporales:

«*Debemos pedir a Dios con insistencia —decía Pío XII en Mystici Corporis— que todos los que están a cargo de los pueblos amen la sabiduría, para que nunca caiga sobre ellos la siguiente gravísima sentencia del Espíritu Santo: “El Altísimo examinará tus obras y escudriñará tus pensamientos; porque los ministros de su reino no habéis gobernado rectamente, ni habéis observado la ley justa, ni habéis andado conforme a la voluntad de Dios. Terrible y veloz caerá sobre ti, ¡qué juicio tan riguroso se hará a los que están en lo alto! ¡Se usa misericordia, en cambio, con los pequeños, pero los poderosos serán severamente castigados! Porque el Señor no se*

---

[652] *Idem*, Encíclica *Libertas*, del 20-06-1888, en *Acta Leonis XIII*, vol. VIII, pág. 231.

acobarda ante nadie, ni se asombra de la grandeza de nadie; porque Él ha creado a los grandes y a los pequeños, y se preocupa por igual de todos" ([653]).

Refiriéndome, pues, a lo que he dicho más arriba sobre la concordancia de las encíclicas cuestionadas, estoy seguro de que nadie podría probar que haya alguna oscilación, en la materia de estos principios, entre la *Summi Pontificatus* de Pío XII, las encíclicas de Pío XI *Divini Redemptoris* contra el comunismo, *Mit brennender Sorge* contra el nazismo, *No necesitamos contra* el monopolio estatal del fascismo y las encíclicas anteriores de León XIII *Immortale Dei, Libertas y Sapientiae cristianae*.

"*Las últimas, profundas, lapidarias, fundamentales normas de la sociedad* —proclamó el augusto Pontífice en su radiomensaje de Navidad de 1942— *no pueden ser afectadas por la intervención del ingenio humano; pueden ser negadas, ignoradas, despreciadas, transgredidas, pero nunca derogadas con efectos legales*" ([654]).

Los derechos de la verdad

Pero aquí hay que resolver otra cuestión o, mejor dicho, una dificultad, tan engañosa que, a primera vista, parecería insoluble. Se objeta: usted apoya dos criterios o normas de actuación diferentes, según lo que le convenga: en el país católico apoya la idea del Estado confesional, con el deber de proteger exclusivamente a la religión católica; por el contrario, cuando sois una minoría, reivindicáis el derecho a la tolerancia o incluso a que sean tratados de igual manera todos los cultos: por lo tanto, el doble rasero; una

---

[653] PIO XII, Enciclica *Mystici Corporis*, cit., pág. 244.

[654] *Idem*, *Radiomensaje al mundo entero,* del 24-12-1942, en AAS, Vol. XXXV, págs. 13-14.

duplicidad verdaderamente vergonzosa, de la cual los católicos, que tienen en cuenta los desarrollos actuales de la civilización, quieren desembarazarse.

Pues bien, hay que utilizar un doble rasero: uno para la verdad, el otro para el error.

Los hombres, que se sienten en posesión segura de la verdad y de la justicia, no se atienen a concesiones. Exigen el pleno respeto de sus derechos. Los que, por el contrario, no se sienten seguros en la posesión de la verdad, ¿cómo pueden exigir ocupar el campo en solitario, sin formar parte de los que exigen el respeto de sus derechos sobre la base de otros principios?

El concepto de igualdad de culto y tolerancia es producto del libre examen y de la multiplicidad de confesiones. Es una consecuencia lógica de las opiniones de aquellos que en asuntos de religión, no hay ningún lugar para los dogmas, y que sólo la conciencia de los individuos proporciona el criterio y la norma para la profesión de fe y el ejercicio del culto. Y, por tanto, en los países donde se aplican estas teorías, ¿por qué hay que extrañarse que la Iglesia católica busque un lugar donde llevar a cabo su misión divina, y trate que se le reconozcan aquellos derechos que, como consecuencia lógica de los principios adoptados por las leyes de esos países, puede reclamar?

La Iglesia quisiera hablar y reclamar en nombre de Dios: pero entre esos pueblos no se reconoce la exclusividad de su misión. Y por eso se contenta con reivindicar en nombre de la tolerancia, la igualdad y las garantías comunes que inspiran la legislación de los países en cuestión.

Cuando en 1949 se celebró en Ámsterdam la reunión de las diversas iglesias heterodoxas para el progreso del movimiento ecuménico, 146 iglesias o denominaciones diferentes estaban representadas en dicha conferencia.

Los delegados presentes pertenecían a unas 50 naciones: había calvinistas, luteranos, coptos, católicos viejos, bautistas, valdenses, metodistas, episcopales, presbiterianos, adventistas, etcétera.

La Iglesia Católica, que se siente ya en la segura posesión de la verdad y de la unidad, no debería, lógicamente, haber estado presente para buscar esa unión que los demás no tienen.

Pues bien, después de tanta discusión, los participantes ni siquiera se pusieron de acuerdo en una celebración común de la cena eucarística, que debía ser el símbolo de su unión, si no en la fe, al menos en la caridad; tanto es así que en la sesión plenaria del 23 de agosto de 1949 el dr. Kraemer, un calvinista holandés, entonces director del nuevo Instituto Ecuménico de Celigny en Suiza, señaló que habría sido mejor omitir cualquier cena eucarística, en lugar de mostrar tanta división, teniendo muchas cenas separadas.

En tales condiciones de cosas, ¿podría una de estas confesiones, coexistiendo con las demás, o incluso predominando en el mismo Estado, adoptar una posición intransigente y exigir lo que la Iglesia Católica espera de un Estado con una gran mayoría católica?

Por lo tanto, no debe sorprender que la Iglesia se refiera al menos a los derechos del hombre, cuando se desprecian los derechos de Dios.

Esto es lo que hizo en los primeros siglos del cristianismo, frente al imperio y al mundo pagano: esto sigue haciendo hoy, especialmente donde

se niegan todos los derechos religiosos, como en los países bajo la dominación soviética.

¿Cómo podría el Pontífice reinante, frente a las persecuciones a las que están sometidos todos los cristianos —católicos en primer lugar—, apelar a los derechos del hombre, a la libertad de conciencia, cuando son precisamente estos derechos los que causan estragos y se los tolera?

El Papa reivindicó estos derechos humanos en todos los ámbitos de la vida individual y social en su mensaje de Navidad de 1942 y, más recientemente, en su mensaje de Navidad de 1952, sobre los sufrimientos de la "Iglesia del silencio".

Parece claro, por tanto, cuán erróneamente quieren hacer creer a los hombres que el reconocimiento de los derechos de Dios y de la Iglesia, que tuvo lugar en el pasado, es irreconciliable con la civilización moderna, como si se tratara de un retroceso aceptar lo justo y lo verdadero de todos los tiempos.

El retorno a la Edad Media se menciona, por ejemplo, en el siguiente texto de un autor muy conocido:

"*La Iglesia Católica insiste en el principio de que la verdad debe prevalecer sobre el error y que la verdadera religión, cuando es conocida, debe ser ayudada en su misión espiritual con preferencia a las religiones en las que el mensaje es más o menos ausente y en las que el error se mezcla con la verdad. Esta es una simple consecuencia de lo que el hombre debe a la verdad. Sería muy falso, sin embargo, concluir que este principio sólo puede aplicarse reclamando para la verdadera religión los favores de un poder*

absolutista o la ayuda de las persecuciones, y que la Iglesia Católica reclama de las sociedades modernas los privilegios de que disfrutó en una civilización de tipo sagrado, como la de la Edad Media" ([655]).

Para cumplir con su deber, un gobernante católico de un Estado católico no necesita ser un absolutista, ni un simple oficial de policía, ni un sacristán, ni volver a la compleja civilización de la Edad Media.

Otro autor objeta:

"*Casi todos los que hasta ahora han tratado de reflexionar sobre el problema del pluralismo religioso se han topado con un peligroso axioma, a saber, que sólo la verdad tiene derechos, y que el error no tiene derechos [...]. De hecho, hoy en día nos damos cuenta de que este axioma es falaz. No es que queramos reconocer derechos al error, sino que simplemente nos damos cuenta de esta verdad evidente, es decir, que ni el error ni la verdad son abstracciones, son sujetos de derechos, son capaces de tener derechos, de crear un deber recíproco entre persona y persona*" ([656]).

Me parece, por el contrario, que la verdad evidente por sí misma consiste más bien en esto, a saber, que los derechos en cuestión están excelentemente subyugados en los individuos que están en posesión de la verdad, y que los individuos no pueden exigir derechos iguales por razón de su error.

Ahora bien, en las encíclicas que hemos citado parece que el primer sujeto de estos derechos es Dios mismo, de donde se sigue que sólo los que

---

[655] *Jacques Maritain, I diritti dell'uomo e la legge naturale*, trad. it., Vita e Pensiero, Milám 1977, p. 24.

[656] ROBERT RONQUETTE S. J. *Le problème du pluralisme religieux, in L'Eglise et la libertè, Semaine des Intellectuels Chatoliques* (4/10-5-1952), Pierre Moray, Flore-París 1952, pág. 220

obedecen a sus mandatos y están en su verdad y justicia están en la verdadera ley.

En conclusión, la síntesis de las doctrinas de la Iglesia en esta materia ha sido expuesta muy claramente en nuestros días en la carta que la Sagrada Congregación para los Seminarios y Universidades envió a los obispos de Brasil el 7 de marzo de 1950. Esta carta, que se refiere continuamente a las enseñanzas de Pío XII, entre otras cosas advierte contra los errores del renacimiento del liberalismo católico, el cual "*admite y alienta la separación de los dos poderes. Niega a la Iglesia Católica el poder indirecto sobre los asuntos mixtos. Afirma que el Estado debe mostrarse indiferente en materia religiosa [...]; que la misma libertad debe concederse tanto a la verdad como al error; que la Iglesia no tiene derecho a privilegios y favores o derechos superiores a los concedidos a otras confesiones religiosas, ni siquiera en los países católicos*" ([657]), etc.

Conflicto de legislaciones

Habiendo tratado la cuestión desde el punto de vista doctrinal y jurídico, permítaseme hacer un pequeño *excursus* del aspecto práctico. Quiero hablar de la diferencia y desproporción entre el clamor levantado contra los principios antes expuestos, implementados en la Constitución Española, y la falta de resentimiento que todo el mundo laicista ha mostrado por el sistema legislativo soviético, opresor de todas las religiones. Y, sin embargo, a causa de las consecuencias de ese sistema, abundan los mártires que languidecen en los campos de concentración, en las estepas de Siberia, en las

---

[657] Sagrada Congregación para los Seminarios y Universidades, Carta a los Obispos de Brasil de recta clericorum institutione rite provehenda, 7-3-1950, en AAS, vol. XLII, p. 841.

cárceles, por no hablar de las huestes de aquellos que, con su vida y con toda su sangre, han experimentado su iniquidad hasta el extremo.

El artículo 124 de la Constitución estalinista, promulgada en 1936, íntimamente relacionado con las leyes sobre asociaciones religiosas de los años 1929 y 1932, dice textualmente: "*Para garantizar la libertad de conciencia de los ciudadanos, la Iglesia está separada del Estado y la escuela de la Iglesia. Se reconoce a todos los ciudadanos la libertad de profesión religiosa y la libertad de propaganda antirreligiosa*".

Aparte de la ofensa hecha a Dios, a todas las religiones y a la conciencia de los creyentes, garantizando con la Constitución la plena libertad de propaganda antirreligiosa —propaganda que se ejerce de la manera más licenciosa—, es necesario dejar claro en qué consiste la famosa libertad de fe garantizada por la propaganda bolchevique.

Las normas vigentes que rigen el ejercicio del culto están recogidas en la ley de 18 de mayo de 1929, que da la interpretación del artículo correspondiente de la Constitución de 1918, y en cuyo espíritu se informa el artículo 124 de la Constitución vigente. Se niega toda posibilidad de propaganda religiosa y se garantiza la propaganda antirreligiosa.

En cuanto al culto, solo está permitido dentro de las iglesias; está prohibida toda posibilidad de formación religiosa, ya sea mediante conferencias o por la prensa, por periódicos, libros, folletos, etcétera. Se impide toda iniciativa social y caritativa, y se priva a las organizaciones inspiradas en este ideal de todo derecho fundamental a hacer todo lo posible por el bien de los demás.

Como prueba de ello, basta leer el conciso relato de este estado de cosas hecho por un ruso soviético, el Orleansky, en su folleto sobre la *Ley de*

Asociaciones Religiosas en la República Federal Socialista Soviética de Rusia.

"*La libertad de profesión religiosa significa que la acción de los creyentes en la profesión de sus dogmas religiosos se limita al entorno de los propios creyentes y se considera estrechamente vinculada con el culto religioso de una u otra religión tolerada en nuestro Estado [...]. En consecuencia, cualquier actividad de propaganda o agitación por parte de los eclesiásticos o de los religiosos, especialmente de los misioneros, no puede ser considerada como una actividad permitida a ellos por la ley de asociaciones religiosas, sino que se considera excede los límites de la libertad religiosa protegidos por la ley y se convierte, por tanto, en objeto de las leyes penales y civiles, ya que las contradice*" ([658]).

La lucha contra la religión, por tanto, es llevada a cabo también por el Estado en el campo de todas las actividades que la práctica del Evangelio trae consigo, tanto en lo que se refiere a la moral como en las relaciones de interés social entre los hombres. Los Soviets han comprendido muy bien que la religión está íntimamente ligada a la vida de los individuos y de la comunidad: para luchar contra la religión, reprimen toda su actividad en el campo educativo, moral y social. He aquí el testimonio de un soviet a este respecto: "*El propagandista antirreligioso debe recordar que la legislación soviética, al mismo tiempo que reconoce la libertad de todo ciudadano para realizar actos de culto, al mismo tiempo limita la actividad de las organizaciones religiosas que no tienen derecho a inmiscuirse en la vida sociopolítica de la URSS. Las asociaciones religiosas sólo pueden ocuparse de los asuntos*

[658] N. ORLEANSKIJ, *Ley sobre asociaciones religiosas en la República Socialista Federal Soviética de Rusia*, editado por el Sóviet Central de Ateos Militantes de la URSS, Bezboznik, Moscú 1930, pág. 224.

que conciernen a su culto y de nada más. Los sacerdotes no pueden sacar a la luz publicaciones oscurantistas, hacer propaganda en las fábricas y en los talleres, en los koljoses, en los sovjoses, en los clubes, en las escuelas, de sus ideas reaccionarias y anticientíficas. Sobre la base de la ley del 8 de abril de 1929, se prohíbe a las asociaciones religiosas fundar mutualidades, cooperativas, empresas productivas y, en general, utilizar bienes que no estén comprendidos en el ámbito de los servicios religiosos" ([659]).

Por lo tanto, antes de tirar la piedra a los gobernantes católicos, que están cumpliendo con su deber para con la religión de sus ciudadanos, los guardianes de los "derechos humanos" deberían preocuparse por una situación tan escandalosa hecha a la dignidad del hombre, a la religión a la que pertenezca, por un poder tiránico, que pesa sobre un tercio de la población de todo el mundo ([660]).

Cultos tolerados

La Iglesia reconoce también la necesidad en que pueden encontrarse algunos gobernantes de los países católicos de conceder, por razones muy graves, la tolerancia a otras religiones. "*Y, de hecho, si la Iglesia proclama que no es lícito poner a los diferentes cultos en el mismo estatus legal que la verdadera religión, no condena a aquellos gobiernos que, por alguna razón, ya sea por un bien que se puede obtener o por un mal que se debe evitar, toleran de hecho los diferentes cultos en su propio Estado*" ([661]).

---

[659] La constitución de Stalin y la libertad de conciencia, en Sputnik antireligioznika, Moscú 1939, págs. 131-133.

[660] Sobre el mismo tema cf. también IGOR R. SAFAREVIC, La legislazione religiosa nell'URSS, trad. it., Edizioni Paoline, Roma 1976.

[661] LEÓN XIII, Enciclica *Immortale Dei*, cit., pág. 141.

Pero la tolerancia no significa libertad de propaganda, que fomenta la discordia religiosa y perturba la posesión segura y unánime de la verdad y la práctica religiosas en países como Italia, España y otros lugares.

Refiriéndose a las leyes italianas sobre los "cultos admitidos", Pío XI escribió:

«*'cultos tolerados, permitidos, admitidos': no seremos nosotros los que cuestionemos las palabras. Además, la cuestión no se resuelve de manera poco elegante distinguiendo entre un texto estatutario y un texto puramente legislativo: el que en sí mismo es más teórico y doctrinal, y en el que es mejor "tolerarse"; esto se entiende en la práctica y donde también puede ser "permitido o admitido", siempre que se entienda y se siga entendiendo clara y lealmente que la Religión Católica es, solo ella, según el Estatuto y los Tratados, la Religión del Estado con las consecuencias lógicas y jurídicas de tal situación de derecho constitutivo, particularmente en lo que se refiere a la propaganda [...].*

No es admisible que se entienda la libertad absoluta de discusión, es decir, aquellas formas de discusión que pueden engañar fácilmente la buena fe de los oyentes no ilustrados, y que fácilmente se convierten en formas encubiertas de propaganda, no menos fácilmente dañinas para la religión del Estado y, por lo tanto, también para el Estado, y precisamente en lo que tiene la tradición del pueblo italiano más sagrada y su unidad más esencial" ([662]).

---

[662] Pío XI, Carta, *que nos ha llegado*, al Cardenal Gasparri, de 30-05-1929, en *Actes De S.S. Pie XI*, Maison de la Bonne Presse, París 1934, vol. 5, págs. 128-129.

Pero los no católicos que quisieran venir a evangelizar los países donde la luz del Evangelio ha comenzado y se ha difundido para ellos, no se contentan con lo que la ley les concede, sino que quisieran, contra la ley, y sin someterse siquiera a las modalidades prescritas, tener plena licencia para atentar contra la unidad religiosa de los pueblos católicos. Y se quejan si los gobiernos cierran las capillas abiertas incluso sin la debida autorización, o expulsan a los llamados "misioneros" que ingresaron al país con fines distintos a los declarados para obtener permisos.

Es significativo, pues, que en semejante campaña tengan entre sus más fuertes aliados y defensores a los comunistas, quienes, mientras en Rusia prohíben toda propaganda religiosa y lo establecen en el mencionado artículo de la Constitución, son, por el contrario, muy celosos en apoyar todas las formas de propaganda protestante en los países católicos.

Desgraciadamente, en los Estados Unidos de América, donde muchos hermanos y hermanas disidentes ignoran ciertas circunstancias de hecho y de derecho que conciernen a nuestros países, hay quienes imitan el celo de los comunistas para protestar contra la proclamada intolerancia en detrimento de los misioneros enviados a "evangelizarnos".

Pero, por favor, ¿por qué se ha de negar a las autoridades italianas hacer en su país lo que las autoridades americanas hacen en su propio país, cuando aplican, *in virga ferrea* [con vara de hierro - ndt], leyes que tienden a impedir la entrada en su territorio o incluso a expulsar de él a aquellos que se consideran peligrosos con respecto a ciertas ideologías perjudiciales para las tradiciones libres e instituciones de la patria?

Por otra parte, si los creyentes de ultramar, que recaudan fondos para sus misioneros y para los neófitos que han conquistado, supieran que la mayoría de estos "conversos" son auténticos comunistas, que no se preocupan

en absoluto por las cosas religiosas, excepto en la medida en que se trata de un despecho para el catolicismo, mientras que se preocupan mucho por aprovecharse de las donaciones que llegan copiosamente de ultramar, ¡Creo que lo pensarían más de una vez antes de enviar lo que finalmente termina alentando el comunismo!

En el templo y fuera del templo

Una última pregunta que se repite con frecuencia. Se trata de la pretensión de quien quisiera determinar, según su propia voluntad o según sus propias teorías, el ámbito de acción y de competencia de la Iglesia para poder acusarla, si traspasa tal esfera de *politiquería*.

Es la pretensión de todos aquellos que quisieran encerrar la Iglesia entre los cuatro muros del templo, separando la religión de la vida, la Iglesia del mundo.

Ahora bien, más que a las exigencias de los hombres, la Iglesia debe seguir los mandatos de Dios. "*Praedicate Evangelium omni creaturae*" ([663]). Y la Buena Nueva se refiere a toda la Revelación, con todas las consecuencias que trae para la conducta moral del hombre, consigo mismo, en la vida doméstica, con respecto al bien de la *polis*.

"*La religión y la moral* —enseña el augusto Pontífice— *en su estrecha unión constituyen un todo indivisible; y el orden moral, los mandamientos de Dios se aplican por igual a todos los campos de la actividad humana, sin excepción; hasta donde llegan, se extiende también la misión de la Iglesia y, por tanto, también la palabra del sacerdote, su enseñanza, sus Advertencias, sus consejos a los fieles confiados a su cuidado. La Iglesia Católica*

[663] "Predicad el Evangelio a toda criatura" (*Mc*., 16,15).

nunca permitirá que la encierren entre las cuatro paredes del templo. La separación entre religión y vida, entre la Iglesia y el mundo es contraria a la idea cristiana y ***católica***" ([664]).

En particular, el Santo Padre continúa con firmeza apostólica:

"*El ejercicio del derecho al voto es un acto de grave responsabilidad moral, al menos cuando se trata de elegir a quienes están llamados a dar al país su Constitución y sus leyes, en particular las que afectan, por ejemplo, a la santificación de las fiestas, al matrimonio, a la familia, la escuela, la regulación según la justicia y la equidad de las múltiples condiciones sociales. Por lo tanto, corresponde a la Iglesia explicar a los fieles los deberes morales que se derivan de ese derecho electoral"* ([665]).

Y esto no es por ambición de ventajas terrenales, no para arrebatar a los civiles el poder al que no pueden ni deben aspirar: —"*non eripit mortalia qui regna dat caelestia*"— sino por el reino de Cristo, sino para que haya "*Pax Christi in Regno Christi*"; por eso la Iglesia no desiste de predicar, enseñar y luchar hasta la victoria.

Con el mismo propósito, sufre, desgarra y derrama sangre.

Pero esto del sacrificio es precisamente el camino por el que la Iglesia suele llegar a sus triunfos. Pío XII lo recordaba en su radiomensaje de Navidad de 1941:

"*Hoy, hijos amados, miramos al Hombre Dios, nacido en una cueva, para elevar al hombre a la grandeza de la que había caído por su propia culpa, para volver a colocarlo en el trono de la libertad, de la justicia y del*

---

[664] PÍO XII, *Discorso ai Parroci e quaresimalisti di Roma*, del 16-03-1946, en AAS, vol. XXXVIII, p.187. Subrayado por el autor.
[665] *Ibidem*.

honor que los siglos de falsos dioses le habían negado. El fundamento de ese trono será el Calvario: su ornamento no será de oro y plata, sino de la sangre de Cristo, sangre divina que durante veinte siglos ha fluido por el mundo y ha enrojecido las mejillas de su Esposa, la Iglesia y purificando, consagrando, santificando, glorificando a sus hijos, se convierte en la blancura del cielo.

"¡Oh Roma cristiana, esa sangre es tu vida!"

Alfredo card. Ottaviani

BIBLIOGRAFÍA

C. Nitoglia, *Dalla Sinagoga alla Chiesa: le conversioni di Edgardo Mortara, Giuseppe Stanislao Coen ed Eugenio Zolli,* CLS, Verrua Savoia, 1998; Id., *Sionismo e Fondamentalismo. Dalla shoah allo Stato d'Israele,* Napoli, Controcorrente, 2000; *Per padre il diavolo. Introduzione al problema ebraico,* Milano Cusanino, SEB, 2002; Id., *L'Esoterismo,* CLS, Verrua Savoia, 2002; Id., *Nel Mare del nulla. Metafisica e Nichilismo,* Milano Cusanino, SEB, 2002*; Gnosi e Gnosticismo, Paganesimo e Giudaismo,* Brescia, Cavinato, 2006; Id., *Filosofia tomistica accessibile a tutti,* Molfetta, Noctua, 1° vol., 2006; Id., *Critica del pensiero filosofico alla luce della metafisica tomistica,* Molfetta, Noctua, 2° vol., 2006; Id., *Dal giudaismo rabbinico al giudeo-americanismo,* Genova, Effepì, 2008; *Il buono, il cattivo e il pessimo governo. Filosofia della politica,* Pinerolo, Novantico, 1° vol., 2010; Id., *La filosofia perenne alla prova della modernità. Filosofia della politica,* 2° vol., 2010; Id., *Sovversione e Restaurazione,* Milano, Jeanne d'Arc, 2012; Id., *Le forze occulte della Sovversione: Giudaismo, Massoneria, Bolscevismo e Plutocrazia,* Proceno di Viterbo, Effedieffe, 2014; Id., *Islam, metafisica medievale araba e filosofia moderna ebraica. Per capire quel che succede oggi nel Medio Oriente e nell'Occidente atlantico-sionista,* Milano, Radio Spada, 2014; Id., *Le XXIV Tesi del Tomismo,* Proceno (VT), Effedieffe, 2015; Id., *Breve vita di San Tommaso d'Aquino per capire meglio la sua dottrina,* Proceno (VT), Effedieffe, 2015.